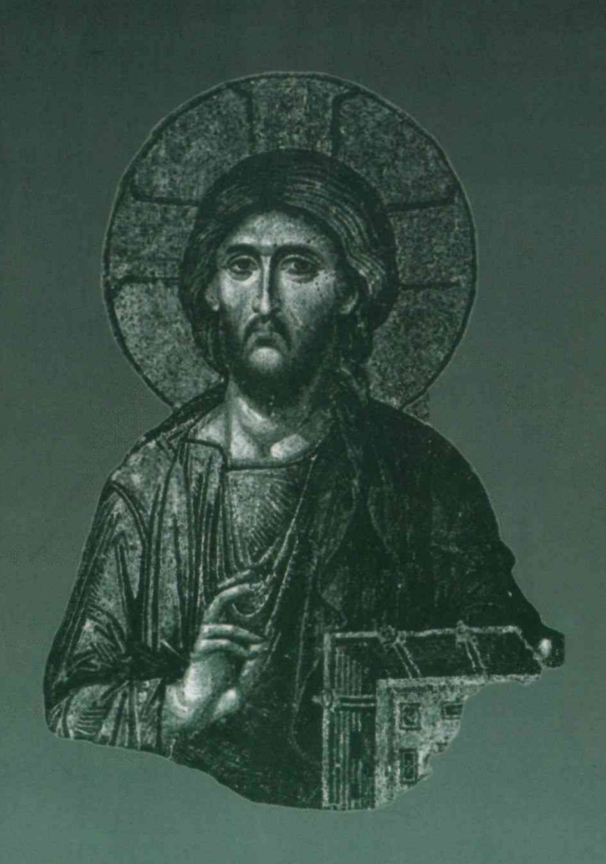
Serie de Manuales de Teología

Penitencia y Unción de enfermos

Gonzalo Flórez



PLAN GENERAL DE LA SERIE

I. Teología fundamental

1. *Introducción a la Teología,* por J. M.ª Rovira Belloso.
2. *El hombre en búsqueda de Dios,* por J. de Sahagún Lucas.
3. *Fenomenología de la religión,* por J. Martín Velasco.
4. *Teología de la revelación y de la fe,* por S. Pié.
5. *Historia de la Teología,* por J. L. Illanes e I. Saranyana.
6. *Patrología,* por R. Trevijano.

II. Teología sistemática

7. *El misterio del Dios trinitario,* por S. del Cura.
8. *Cristología fundamental y sistemática,* por O. González de Cardedal.
9. *Antropología teológica fundamental,* por A. Matabosch.
10. *Teología del pecado y de la gracia,* por L. F. Ladaria.
11. *Escatología,* por J. L. Ruiz de la Peña.
12. *Eclesiología fundamental y sistemática,* por J. M.ª Lera y . J. L. Bravo.
13. *Mariología,* por J. C. R. García Paredes.

III. Teología sacramental

14. *Tratado general de los sacramentos,* por R. Arnáu.
15. *Bautismo y Confirmación,* por I. Oñatibia.
16. *La Eucaristía,* por M. Gesteira.
17. *Orden y Ministerios,* por R. Arnáu.
18. *Penitencia y Unción de enfermos,* por G. Flórez.
19. *Matrimonio,* por G. Flórez.
20. *La liturgia,* por J. López.

IV. Teología moral

21. *Moral fundamental,* por J. R. Flecha y J. M.ª Múgica.
22. *Moral de la persona, I,* por J. R. Flecha y J. M.ª Múgica.
23. *Moral de la persona, II,* por J. Gafo.
24. *Moral socioeconómica,* por A. Galindo.
25. *Moral sociopolítica,* por A. M.ª Oriol.

V. Teología pastoral y espiritual

26. *Pastoral catequética,* por A. Cañizares.
27. *Teología espiritual,* por S. Gamarra.
28. *Teología pastoral,* por J. Ramos.

PENITENCIA
Y
UNCION DE ENFERMOS

POR

GONZALO FLOREZ

BIBLIOTECA DE AUTORES CRISTIANOS
MADRID 1993

Con licencia eclesiástica del Arzobispado de Madrid (10-IX-1993)

Depósito legal: M. 27.723-1993
ISBN: 84-7914-107-7
Impreso en España. Printed in Spain

INDICE GENERAL

Págs.

Págs.

INTRODUCCION

Publicar una obra es siempre motivo de satisfacción personal. Con ello, el autor culmina muchas horas de trabajo y cumple el deseo de comunicar a otros el fruto de una labor que por su propia naturaleza está llamada a ser compartida por los demás. En este caso, me siento además muy complacido de colaborar en el proyecto de manuales de teología que, bajo el impulso de la Comisión de Seminarios y Universidades y de la Doctrina de la Fe de la Conferencia Episcopal Española y con la acogida fervorosa de la BAC, se pone en marcha con estos primeros volúmenes. En torno a la serie de manuales de teología denominada *Sapientia fidei,* el grupo de profesores españoles de teología que colabora en este proyecto se ha sentido perfectamente identificado con la idea de poder hacer una aportación desde el ángulo de nuestra geografía a la reflexión general de la fe de la Iglesia.

Las obras contempladas por la colección *Sapientia fidei* se autodenominan «Manuales de teología». Al igual que las demás ramas del conocimiento, el saber teológico admite distintos niveles de estudio y exposición: el de la investigación, que va en busca de nuevas aportaciones; el de la sistematización, que trata de coordinar y fundamentar los datos adquiridos en orden a ofrecer la visión coherente de una disciplina; el de la divulgación, que se propone acercar determinados temas a la comprensión de quienes no se sienten en ellos iniciados. Un manual o libro de texto se sitúa en principio en el segundo nivel, es decir, va dirigido a aquellos que se proponen tener un conocimiento documentado y extenso de un tema, que les capacite para poder juzgar por sí mismos y dar razón de las cuestiones que están con él relacionadas.

Hoy, sin embargo, un manual o libro de texto no puede concebirse al estilo clásico, como el libro que sirve por sí solo para resolver todas las cuestiones y planteamientos que se suscitan en torno a un tema, como un instrumento de estudio que no requiere la confrontación y complementación con otros libros y medios de reflexión. Un manual de teología tiene que dar a conocer las principales corrientes que se manifiestan en torno al tema estudiado y ha de estimular el acceso del lector a la bibliografía que de forma

cada vez más abundante se produce sobre las cuestiones más minuciosas. En este sentido, el manual de teología ha de estar abierto a los problemas que se debaten tanto en el campo de la investigación bíblica o teológica como en el de la experiencia pastoral o en el diálogo cultural y ecuménico. Esto supuesto, el manual de teología se propone hacer una exposición completa y ordenada de aquellas cuestiones que es preciso conocer para llegar a comprender el sentido del mensaje cristiano.

Dentro del proyecto *Sapientia fidei,* este volumen se inserta entre los temas de la Teología sacramental. El tratado de sacramentos forma parte de la teología ya desde los primeros tiempos de la Escolástica, si bien su desarrollo va muy supeditado al tratamiento que hacen de los sacramentos los libros litúrgicos y canónicos, en un primer momento, y las obras de moral y pastoral, posteriormente. Los sacramentos son objeto de fe y al mismo tiempo expresión de la fe de la Iglesia, celebración y lugar de encuentro de los creyentes, signo de comunión y de caridad. Por ello, la reflexión teológica sobre la «verdad» de los sacramentos va siempre muy ligada a la documentación que recoge la doctrina y disciplina de la Iglesia en lo referente a la vida litúrgica y al testimonio moral de los cristianos.

El estudio de los sacramentos se fija hoy especialmente en el hecho de que, a través de ellos, la Iglesia celebra y realiza los «misterios de la fe», a saber: la inserción del cristiano en la vida del Hijo de Dios, su incorporación a la obra del Reino, la congregación de los hijos de la Iglesia en torno a la mesa del Señor, la irradiación del perdón en la comunidad que sufre el pecado, el auxilio de la fe frente a las fuerzas destructoras del hombre, la revelación del amor de Cristo a la Iglesia en el amor entre el hombre y la mujer, la perennidad de la misión apostólica que se transmite a lo largo del tiempo en la Iglesia.

Los sacramentos no son sino muestras vivas y realizaciones concretas de lo que la Iglesia es de una forma general y sustancial, signo del amor de Dios y expresión de la presencia de Jesucristo en medio de su pueblo, instrumento de salvación y lugar de reconciliación, de comunión y de fraternidad. A través de los sacramentos, la Iglesia se realiza como comunidad de fe y de amor, como pueblo amado de Dios, santificado por el Espíritu, como Cuerpo de Cristo. Celebrando los sacramentos, la Iglesia acerca a los creyentes la palabra, el poder y el amor de Cristo, alimenta su fe y su caridad, se compromete a proclamar el Evangelio con las palabras y con las obras.

La penitencia es uno de los sacramentos que más han interesado siempre a los cristianos, por la sencilla razón de que éstos en todo

tiempo han tenido conciencia de ser pecadores, de ser infieles a su condición de discípulos de Cristo y de templos del Espíritu Santo. Este interés, sin embargo, ha tenido y sigue teniendo muy variadas derivaciones. En la Edad Antigua, la Iglesia se resistía a admitir que el pecado fuera cosa generalizada entre los cristianos y que requiriera, por tanto, una práctica de la penitencia sacramental extendida a todos los fieles. Posteriormente, fue ganando terreno la idea contraria, que los pecados son comunes y frecuentes y requieren, por tanto, el uso reiterado del sacramento.

¿Cuál es, en la vida del cristiano y de la Iglesia, el puesto del sacramento de la penitencia? La respuesta que la teología puede dar a esta pregunta ha de pasar por el análisis de las diversas «verdades» que tienen que ver con el pecado y con la reconciliación cristiana. Por otra parte, pecado y perdón son categorías cristianas que no pueden interpretarse sin tener en cuenta la complejidad del ser humano y el «misterio» de experiencias tan profundas como aquellas que afectan a la fe, a la «relación» del hombre con Dios. En el paso complejo y misterioso del pecado a la reconciliación, el sacramento se sitúa en el lugar de la Iglesia, es decir, allí donde se proclama la victoria de Cristo sobre el pecado y donde el Cuerpo de Cristo se muestra solidario con cualquiera de sus miembros.

El sacramento no sustituye a la «penitencia», es decir, al arrepentimiento del corazón y a la reforma de vida, sino que asume estas exigencias naturales de la reconciliación. «Yo corro veloz / en el arco de paz, en quien nacen / las amistades del Hombre y de Dios», dice la Penitencia, en el Auto de Calderón de la Barca sobre *Los encantos de la culpa.* El sacramento no mediatiza la obra de Dios en el corazón del penitente, sino que se apoya en ella para celebrar en la verdad y en el amor el misterio de la reconciliación cristiana. Pero, sobre todo, el sacramento expresa la alegría de Cristo y de su Esposa, la Iglesia, por el retorno del hijo que se había alejado de ambos, seducido por el pecado.

La reforma de la penitencia sacramental, a la que la Iglesia ha dedicado en los últimos años no pocos esfuerzos, deberá acentuar la dimensión eclesial de la reconciliación cristiana, como lo señalan hoy insistentemente teólogos, liturgistas y pastoralistas. Partiendo de la condición y misión de la Iglesia, se descubre mejor el sentido del pecado, en cuanto infidelidad a los valores del Reino de Dios; se percibe mejor el alcance de la reconciliación, en cuanto don de Dios y exigencia de perdón, de fraternidad y comunión entre los hombres; se celebra mejor el «misterio del perdón», en el que se manifiesta la firmeza del amor del Padre, el poder del Espíritu y la exigencia de la gracia de Jesucristo derramada sobre la Iglesia.

Al final del libro, se estudia brevemente el sacramento de la Unción de enfermos. Comparte con el de la penitencia algunos aspectos, como el que se refiere al efecto del perdón de los pecados y al hecho de que, juntamente con la penitencia y la eucaristía, forma parte de los sacramentos que se contemplan de forma especial en la pastoral de enfermos. Pero tiene un significado propio, que va especialmente relacionado con la situación de enfermedad del cristiano. A través de la Unción, la Iglesia hace presente al enfermo el amor y el poder de Jesucristo, que se compadeció de muchos enfermos y vino a librar al hombre de todo mal.

El sacramento de la Unción de enfermos, conocido también como sacramento de la Extrema Unción, lleva consigo la connotación nada favorable de que va destinado a los que padecen una enfermedad «extrema», de la que difícilmente puede esperarse la recuperación. La teología y la práctica pastoral coinciden actualmente en la necesidad de crear una nueva imagen de este sacramento, entendiendo la «curación» o sanación como realidad que afecta al bien total (físico y espiritual) de la persona y recomendando que se reciba antes de que la situación de enfermedad o precariedad física sea un hecho insuperable.

Más que ningún otro sacramento, éste pone el acento en la realidad del ser humano, que se constituye en la unidad de todos sus elementos, los que afectan al cuerpo y al espíritu, y que está destinado a la salvación en la integridad de su ser. Va destinado, por tanto, al creyente que, angustiado por su enfermedad o debilidad, necesita fortalecer su fe y su confianza en el sentido de su vida, contemplada a la luz del amor de Jesucristo y de la caridad de la Iglesia.

A lo largo de las páginas de este volumen de la colección *Sapientia fidei,* encontrará el lector un desarrollo más amplio de estas ideas. Que su lectura y estudio le sean de provecho.

EL AUTOR

BIBLIOGRAFIA GENERAL

SACRAMENTO DE LA PENITENCIA

ADNÈS, P., *La Penitencia* (Madrid 1981).
ALIAGA, E., "Penitencia", en *La celebración en la Iglesia* 2 (Salamanca 1988), 448-496.
ALLMEN, J.-J. VON, *Le saint ministère selon la conviction et la volonté des Réformés du XVIe siècle* (Neuchâtel 1968).
ALSZEGHY, Z., "Problemas dogmáticos de la celebración penitencial sacramental", en *LiVi* 15 (1968), 4-18.
ALSZEGHY, Z.-FLICK, M., "La dottrina tridentina sulla necessità della confessione", en *Magistero e morale* (3º Cong. AITM) (Bolonia 1970), 101-192.
AMANN, E., MICHEL, A. Y JUGIE, M., "Pénitence-sacrement", en *DTC* 12 (1933), 748-1138.
ANCIAUX, P., *La théologie du sacrement de Pénitence au XIIe siècle* (Louvain-Gembloux 1949).
BADA, J., "Evolución histórica de la penitencia", en *Phase* 37 (1967), 38-55.
BEINERT, W., "Die ekklesiale Dimension der christlichen Busse", en *Catholica* 27 (1973), 45-68.
BERROUARD, M. F., "La pénitence publique durant les six premiers siècles. Histoire et sociologie", en *MD* 118 (1974), 92-130.
BITTLINGER, A., *Evangelische Beichte* (Marburgo 1969).
BOELAARS, H., "L'indole giurisdizionale e la struttura giudiziale del sacramento della Penitenza", en *StMor* 8 (1970), 387-413.
BOROBIO, D., "Estructuras de reconciliación de ayer y de hoy", en *Phase* 128 (1982), 101-126.
— *Reconciliación penitencial* (Bilbao 1990).
BURGALETA, J.-VIDAL, M., *Sacramento de la penitencia (Crítica pastoral del nuevo Ritual)* (Madrid 1975).
BUSSINI, F., *L'homme pécheur devant Dieu. Théologie et anthropologie* (París 1978).
COMISIÓN TEOLÓGICA INTERNACIONAL, "La reconciliación y la penitencia" (Madrid 1984).
CONCETTI, G., *Riconciliazione e penitenza nella missione della Chiesa* (Roma 1984).
CONGAR, Y., "Points d'appui doctrinaux pour une pastorale de la pénitence", en *MD* 104 (1970), 73-87.

Chauvet, L -M , "Pratiques penitentielles et conceptions du péché", en *Le Supplement* 120-121 (1977), 41-64

Dallen, J , *The Reconcilling Community* (New York 1986)

Derousseaux, L , "Lier Delier", en *Catholicisme* 7 (1975), 738-740

Duval, A , *Des sacrements au concile du Trente IV La confession* (Paris 1985), 151-222

Fernandez Garcia, D , *El sacramento de la Reconciliacion* (Valencia 1977)

Florez Garcia, G , *La reconciliacion con Dios* (Madrid 1971)

— "El sacramento de la penitencia a la luz de la historia", en *Lumieira* 20 (1992), 195-208

Fourez, G , "Pour une penitence vraiment communautaire", en *LV* 3 (1970), 488-496

Galtier, P , "Penitence", en *DAFC* 3 (1916), 1788-1793

— *Aux origines du sacrement de Penitence*, Roma 1951

— *De paenitentia Tractatus dogmaticus-historicus* (Romae 1957)

Ghiberti, G , "'I peccati sono perdonati' La Chiesa deve esercitare l'incarico di perdonare i peccati", en *ParVi* 18 (1973), 451-466

— "Il dono dello Spirito Santo e i poteri di Giov 20,21-23", en *StAns* 66 (1977), 183 220

Giblet, J , "Penitence", en *DBS* 7 (1966), 628-671

Giesen, H , "Zum Problem der Exkomunikation nach Matthaus-Evange lium", en *StMor* 8 (1970), 185-269

Haring, B , "Buss sakrament", en *LThK* 2, 841ss

Herrero, Z , "La penitencia y sus formas Examen de su evolucion historica", en *EstAg* 6 (1971), 3 32, 7 (1972), 37-71, 231-254, 549-574, 8 (1973), 253-270

— "Resituacion de la integridad de la confesion en el conjunto sacramental, en *EstAg* 12 (1977), 147-170

Hofliger, H , *Die Erneuerung der evangelischen Einzelbeichte* (Freiburg Schweiz 1971)

Karpp, H , *La Penitence Textes et commentaires des origines de l ordre penitentiel de l'Eglise ancienne* (Neuchâtel, Delachaux et Niestle, 1970)

Kasper, W , "Antropologische Aspekte der Busse", en *ThQ* 2 (1983), 96 109

— "La Iglesia, lugar del perdon de los pecados", en *Communio* 1 (1989), 27 34

Klein, L , *Evangelisch-lutherische Beichte* (Paderborn 1961)

Koch, R , "La remission et la confession des peches selon l Ancien Tes tament", en *StMor* 10 (1972) 219-247

Lambert, G , "Lier-Delier L'expression de la totalite par opposition de deux contraires", en *RB* (3[e] serie, 1945), 91-103

Larrabe, J -L , *Reconciliacion y penitencia en la mision de la Iglesia* (Madrid 1983)

Lea, H Ch , *History of auricular Confession and Indulgence en the Latin Church*, 3 vols (Nueva York 1896)

Leclerq, H , "Penitentiels", en *DACL* 14, 215-251

LIGIER, L, "Le sacrement de pemtence selon la tradition orientale", en *NRTh* 9 (1967), 940-967

LOZANO ZAFRA, J E, *La integridad de la confesion, ¿precepto divino o norma eclesiastica?* (Roma 1977)

MAGGIOLINI, S, *El pecado y el perdon en la comunidad eclesial* (Madrid 1973)

MARRANZINI, A Y OTROS, *Il sacramento della Penitenza Analise storica e prospettive pastorali* (Napoli 1972)

MARGERIE, B DE, "La mission sacerdotal de retenir les peches en liant les pecheurs", en *RevSR* 4 (1984), 300-317, 1 (1985), 35-50, 2 (1985), 119-146

MAYER, A, *Historia y teologia de la penitencia* (Barcelona 1961)

MAYR, F, *Die kanonische Busse des 5 Jahrhunderts im Wandel* (Innsbruck 1973)

MOIOLI, G, "Per determinare la natura del sacramento della Penitenza cristiana Appunti di metodo", en *ScCat* 103 (1975), 26-72

MURPHY-O'CONNOR, J, "Peche et communaute dans le N T", en *Revue Biblique* 74 (1967), 161-193

NICOLAU, M, *El sacramento de la reconciliacion* (Salamanca 1977)

NOCENT, A, "Aspects celebratifs de la reconciliation dans la tradition liturgique occidental", en *EL* 97 (1983), 347-361

ONATIBIA, I, "Los signos sacramentales de la reconciliacion", en *Lumen* 23/4 (1974), 314-337

POSCHMANN, B, *Paenitentia secunda die kirchliche Busse im altesten Christentum bei Cyprian und Origenes* (Bonn 1940)

— "Die innere Struktur des Bussakramentes", en *MThZ* 1 (1950), 12-30

— *Penitence et onction des malades* (Paris 1966), 17-20

POWER, D N, "The sacramentalization of penance", en *The Heythrop Journal* 18 (1977), 5-22

RAHNER, K, *De paenitentia Tractatus historicus-dogmaticus* (Innsbruck 1952)

— *La penitenza della Chiesa*, 2ª ed (Roma 1968)

— "Verdades olvidadas sobre el sacramento de la penitencia", en *Escritos de Teologia* 2 (Madrid 1967), 141-180

— "Culpa y perdon de la culpa", en VV AA, *Angustia y pecado* (Salamanca 1969), 71-88

RAMOS REGIDOR, J, *El sacramento de la penitencia* (Salamanca 1975)

RAYMOND GEORGES, A, "Le ministere de la reconciliation, la tradition evangelique", en *MD* 171 (1987), 67-72

RINCON, R -BERNASCONI, O, "Penitencia", en *DTM* (Madrid 1986), 799-832

RONDET, H, *Aux origines du sacrement de Penitence* (Roma 1951)

— "Esquisse d'une histoire du sacrement de Penitence", en *NRTh* 80 (1958), 561 584

ROVIRA BELLOSO, J M, "El sacramento de la penitencia, hoy", en *IgV* 46 (1973), 315 339

— "El sagrament de la Penitencia en el concili de Trento", en *RCatT* 15/1 (1990), 67-137

SABUGAL, S , *Pecado y reconciliacion en el mensaje de Jesús* (Palermo 1985)
SAGNE, J C , *Peche, culpabilite, penitence* (Paris 1971)
SANCHO, J , Y OTROS, *Reconciliacion y Penitencia* (V Simposio Internacional de teologia de la Un de Navarra, Pamplona 1983)
SCHULTE, R , "La metanoia como estructura permanente de la existencia personal", en *Mysterium salutis* 5 (Madrid 1984), 183-201
SORCI, P , "La tematica celebrativa della Riconciliazione al Sinodo dei vescovi", en *RiLi* 2 (1987), 232-287
SOTTOCORNOLA, F , "Il nuovo ordo paenitentiae", en *Notitiae* 90 (1974), 63-79
— "Les nouveaux rites de la pemtence", en *QL* 2-3 (1974), 89-136
TENTLER, T N , *Sin and confession on the Eve of the Reformation* (Princeton 1977)
THURIAN, M , *La confession* (Paris 1953)
— "La confesion en las iglesias evangelicas", en *Concilium* 24 (1967), 28-35
TILLARD, J M R , "Penitence et eucharistie", en *MD* 90 (1976), 103-131
TOSATO, A , "Per una revisione degli studi sulla metanoia neotestamentaria", en *RiBi* 23 (1975), 3 45
VACANDARD, E , Y OTROS (P Bernard, L Petit, V Ermoni y G Morel), "Confession", en *DTC* 3 (1938), 838-942
VAUX SAINT-CYR, B C , "Le mystere de la pemtence reconciliation avec Dieu, reconciliation avec l'Eglise", en *MD* 90 (1967), 132 154
VERHEUL, A , "Le sacrement de la reconciliation a travers les siecles", en *QL* 58 (1977), 27-49
VOGEL, C *El pecador y la penitencia en la Iglesia antigua* (Barcelona 1968)
— *Le pecheur et la penitence au moyen âge* (Paris 1969)
— "Penitencia y excomunion en la Iglesia antigua y en la Edad Media", en *Concilium* 107 (1975), 9-21
VORGRIMLER, H , "La lucha del cristiano con el pecado", en VV AA , *Mysterium salutis* 5 (Madrid 1984), 329-437
— "Busse und Krankensalbung", en *Handbuch der Dogmengeschichte* IV 3 (Freiburg-Basel-Wien 1978)
VV AA (B Carra de Vaux Saint Cyr, R C Gerest, Ph de Regis y otros), "Sacrement de Penitence", en *LuV* 70 (1964), 8-146
VV AA (I H Dalmais, P -M Gy, P Jounel, J Lecuyer y otros), *La Penitencia en la Liturgia* (Salamanca 1966)
VV AA (F Sebastian, J R Scheiffler, J Perarnau, A Tornos, R Franco, P Farnes), *Para renovar la penitencia y la confesion* (Madrid 1969)
VV AA , *La penitenza Dottrina, storia, catechesi e pastorale* (Torino-Leumann 1969)
VV AA (J -J von Allmen, J -M Burgos, Ch Duquoc, F Nikolasch, C Peter, J Ramos-Regidor, Mc Sorley), "La administracion sacramental de la reconciliacion", en *Concilium* 61 (1971), 5-153
VV AA (J A Diaz, A Marcen Tihista, M Gesteira Garza, J -L Larrabe, R Franco, J Mª Perez de los Rios y otros), *El sacramento de la penitencia* (XXX SET) (Madrid 1972)

VV AA , *Conversion y reconciliacion* (Madrid 1973)
VV AA (A Marranzini, Z Alszeghy, D Capone, S Mazzarello), *Il sacramento della Riconciliazione Nuovo Rito* (Roma 1974)
VV AA (P M Gy, P Journel, B Rigaux, J C Sagne y otros), "Penitence et Reconciliation ", en *MD* 117 (1974), 7-170
VV AA (P Tena, P Farnes, D Borobio, J Camps, P Llabres, J A Gracia y J Bernal), "El nuevo Ritual del sacramento de la penitencia", en *Phase* 79-80 (1974), 1-135
VV AA (C Braga, N M Loss, A M Triacca, L Brandolini, A Amato y otros), "Ordo Paenitentiae", en *EL* 89 (1975), 165-293
VV AA (B Maggioni, G Piana, P Dacquino, G Moioli, F Brovelli, E Ruffini, A Carideo, S Rinaudo, E Lodi, A Fontana, M Aletti, C Bucciarelli, C Collo, M Costa), *La Penitenza* (Quaderni di Rivista Liturgica) (Leumann 1976)
VV AA (F de la Calle, A Salas, M Vidal y otros), "Penitencia y reconciliacion", en *Biblia y fe* 5 (1979), 5 82
VV AA (E Amory, P Tihon, G Fourez y otros), "La Reconciliation Celebration et pastoral", en *LV* 37/1 (1982), 7-93
VV AA (Groupe de la Bussiere Ph Denis, B Dompnier, H Martin, M Rubelin y otros), *Pratiques de la confession* (Des Peres du desert au Vatican II Quinze etudes d'histoire) (Paris 1983), 73-92
VV AA (J Burgaleta, G Danneels, C Floristan, A Tornos y otros), *Sal terrae* 71 (1983), 663-741 numero monografico sobre el sacramento de la penitencia
VV AA (F Sebastian, J M Velasco, J Losada, F Herraez, P Tena, G Florez, F Pelaez, A Canizares), "Reconciliacion y Penitencia", en *TCa* 17 (1986), 13-138
VV AA (V Elizondo, M Rubio, G Soares-Pranhu y otros), "Reconciliacion y perdon", en *Concilium* 204 (1986), 165-298
VV AA (D Borobio, J Peters, M Rubio, G Soares-Prabhu y otros), "Reconciliacion y perdon", en *Concilium* 204 (1986), 165-298
VV AA (D Borobio, C Dooley, Kabasele-Lumbala, F van de Paverd, F C Senn, M Sievernich, J Sobrino, G Wainwright), *Concilium* 210 (1987) numero monografico sobre Confesion y Reconciliacion
VV AA (D R Holeton, O Jordan, G Kretschmar, P Meyendorff, R Taft y otros), "Penitence et Reconciliation dans les differentes Eglises", en *MD* 171 (1987), 7-97
VV AA (P Mourlon Beernaert y otros), "Se convertir aujourd'hui", en *LV* 42/2 (1987), 127-233
VV AA (J Burgaleta, Ch Duquoc, R Franco, J -L Saenz Diez, R Studzinski), "El sacramento del perdon teologia y sugerencias", en *Sal terrae* 895 (1988), 83 122
VV AA (J Aldazabal, R Gonzalez, P Llabres, P Tena y otros), "El Ritual de la Reconciliacion", en *Phase* 174 (1989), 439-480
WAINWRIGHT, G , "La reconciliation des Eglises separees un temoignage a l'Evangile", en *MD* 172/II (1987), 61-88
XIBERTA, B M , *Clavis Ecclesiae De ordine absolutionis sacramentalis ad reconciliationem cum Ecclesia* (Romae 1922)

SACRAMENTO DE LA UNCION DE ENFERMOS

Alszeghy, Z , "Antropologia de la uncion", en *Communio* 5 (1983), 417-423

Arenal, J M , "La vida, la salud, la enfermedad y la muerte Interrogantes para el hombre de hoy", en *Labor Hospitalaria* 185 (1982), 130 133

Beraudy, R , "Le sacrement des malades Etude historique et theologique", en *NRTh* 106/6 (1974), 600-634

— "La uncion de los enfermos", en *DTI* 4 (Salamanca 1983), 592 607

Borobio, D , "Uncion de enfermos", en *La celebracion en la Iglesia* 2 (Salamanca 1988), 655-743

Botte, B , "L'onction des malades", en *MD* 15 (1948), 91 107

Bourassa, F , "La grâce sacramentelle de l'onction des malades", en *ScEc* 19 (1967), 33-47, 20 (1968), 31-58

— *L onction des malades* (Roma 1970)

Brovelli, F , "Il nuovo rituale dell'unzione degli infermi", en *Anime e Corpi* (1975), 257-281

Cavallera, F , "Le decret du Concile de Trente sur la penitence et l'Extrême Onction", en *BLE* 39 (1938), 3-29

Cothenet, E , "Onction", en *DBS* 6 (Paris 1960), 701-732

Chavasse, A , *Etude sur l'onction des infirmes dans l'eglise latine du IIIe au IXe siecle Du IIIe siecle a la reforme carolingienne* (tesis Fac Cat) (Lyon 1942)

D'Ales, "Extrême-onction", en *DBS* 3 (Paris 1938), 262-272

Clerq, C de, "Ordines unctioms infirmi des IXe et Xe siecles", en *EL* 44 (1930), 100-122

Dauvillier, J , "Extrême-onction dans les Eglises Orientales", en *DDC* 5 (Paris 1953), 725 769

Davanzo, G , *L'unzione sacra degli infermi Questioni teologico canoniche* (Torino 1958)

— "L'Unzione degli infermi note storiche, teologiche, pastorali", en *EL* 89/5-6 (1975), 323-344

Davanzo, G -Rincon, R , "Uncion de los enfermos", en *DTM* (Madrid 1986), 1146-1153

Delgado, R , "Lineas de renovacion de la pastoral de la uncion de los enfermos", en *Communio* 5 (1983), 445 453

Denis, H , "Quant meurt l'extrême-onction Essai sur le renouveau de l'onction des malades", en *LuV* 138 (1978), 67-79

Didier, J Ch , "Extrême-Onction", en *Catholicisme* 4 (Paris 1956), 987-1006

— "L'Onction des malades dans la theologie contemporaine", en *MD* 113 (1973), 57-80

Doronzo, E , *De Extrema Untione,* 2 vols (Milwaukee 1954-1955)

Duval, A , "L'extrême-onction au concile de Trente", en *MD* 101 (1970), 127-172

Fedrizzi, P , *L unzione degli infermi e la sofferenza* (Padova 1972)

Feiner, J , "Enfermedad y sacramento de la Uncion", en *Mysterium salutis* 5 (Madrid 1984), 467-523

FERRARI, G, "Il sacramento dell'Olio Santo nella Tradizione Orientale", en *Oriente Cristiano* 11 (1974), 21-33
GIBLET, J-GRELOT, P, "Enfermedad-curacion", en *VTB*, 237-240
GODEFROY, L, "Extrême-onction" III "L'E O chez les scholastiques", IV "E O d'apres le concile de Trente et les theologiens posterieurs", V "Questions morales et pratiques", en *DTC* 5/2 (Paris 1939), 1985-2022
GOZZELINO, G, *L'unzione degli infermi* (Torino 1976)
GY, P-M, "Le nouveau rituel romain des malades", en *MD* 113 (1973), 29-49
KERN, I, *De sacramento extremae unctionis tractatus dogmaticus* (Ratisbonae 1907)
LAIN ENTRALGO, P, *Mysterium doloris Hacia una teologia cristiana de la enfermedad* (Madrid 1955)
— *El estado de enfermedad* (Madrid 1968)
LAMBOURNE, R A, *Le Christ et la sante La mission de l'Eglise pour la guerison et la salut des hommes* (Paris 1972)
LARRABE, J L, "El nuevo ritual de la uncion de enfermos", en *Lumen* 22 (1973), 97 112
— *La Iglesia y el sacramento de la uncion de enfermos* (Salamanca 1974)
MAIRLOT, E, "Les quatre dimensions de la sante", en *LV* 40/3 (1985), 247-262
MARCOTTE, E, "L'extrême-onction et la mort d'apres saint Thomas d'Aquin", en *Revue del'Universite d'Ottawa* 30 (1960), 65-88
NICOLAU, M, *La uncion de los enfermos Estudio historico-dogmatico* (Madrid 1975)
ORTEMANN, C, *El sacramento de los enfermos* (Madrid 1973)
— "La pastoral des sacrements aupres des malades", en *MD* 113 (1973), 115-132
PHILIPPEAU, H-R, "La maladie dans la tradition liturgie et pastoral", en *MD* 15 (1948), 53 81
— "Extrême-onction histoire et rite", en *Ibid* 4 (1956), 1006-1014
POSCHMANN, B, "L'Onction des malades", en *La Penitence et l'Onction des malades* (Paris 1966), 203 223
POTTERIE, I DE LA, "Uncion", en *VTB* (Barcelona 1966), 809-812
RABAU, CH J, "L'onction des malades renouvellement du sacrement", en *LV* 40/3 (1985), 289-301
RAHNER, K, *Sur le sacrement des malades* (París 1966)
RAMOS, M, "Notas para una historia liturgica de la uncion de los enfermos", en *Phase* 161 (1987), 383-402
RAUCH, C, "L'extrême-onction IV aux VIII[e] et IX[e] siecles", en *DTC* (1913), 1970-1985
REICKE, B, "L'onction des malades d'apres saint Jacques", en *MD* 113 (1973), 50-56
ROMANIUK, K, "Uncion en general y Extremauncion Estudio bíblico y teologico", en *Communio* 5 (1983), 390-404
RONDET, H, "Extrême-Onction", en *DSp* 4 (Paris 1961), 2189-2200

RUCH, C , I "Extrême-Onction dans l'Ecriture", II "E O du I[e] au XI[e] siecle", en *DTC* 5/2 (Paris 1939), 1897-1985

SARMIENTO FRANCO, A , "Aspectos morales y practicos del sacramento de la Uncion de enfermos", en *Theologica* 8/2 (1973), 238-250

SEGELBERG, E , "The 'Benedictio olei' in the Apostolic Tradition of Hippolitus", en *Oriens Christianus* 24 (1964), 268-281

SESBOUE, B , *L'onction des malades* (Lyon 1972)

SPINSANTI, S , *L'etica cristiana della malattia* (Roma 1971)

SUTTNER, E C , "Die Krankensalbung in den altorientalischen Kirchen", en *EL* 89/5 6 (1975), 371 396

TENA, P , "Notas para una historia liturgica de la uncion de los enfermos", en *Phase* 161 (1987), 383-402

TRIACCA, A M , "Unzione degli infermi Contributo ad una relettura dei documenti conciliari e posconciliari", en *Salesianum* 36 (1974), 69-96

— "Per una rasegna sul sacramento dell'unzione degli infermi", en *EL* 89/5-6 (1975), 397-467

TROISFONTAINES, R , "La souffrance definition, remedes, elements d'interpretation", en *LV* 40/3 (1985), 263-274

TURQUET, F , "Pour une pastorale de la sante", en *MD* 113 (1973), 133-140

VV AA , *La maladie et la mort du chretien dans la liturgie* (Roma 1975)

VV AA (E Mairlot, R Troisfontaines, P Mourlon Beernaert, J Rabau, W de Mahieu, G Flipot y H Linard de Guertechin), "Mal et guerison", en *LV* 40/3 (1985), 242-336

VV AA , *Los sacramentos de los enfermos* (Madrid 1974)

VV AA , *Il sacramento dei malati Aspetti antropologici e teologici della malattia* (Tormo-Leumann 1975)

VV AA (J Mayer-Scheu, I Oñatibia y otros), "Sufrimiento y fe cristiana", en *Concilium* 119 (1976), 313-445

VV AA (A Fossion, D Vasse, C Ortemann, A Knockaert, Ch Langehegermann, P Tihon y L Rouland), "Comment parler de la souffrance?", en *LV* 37/3 (1982), 242-346

VV AA (P Jacob, P -M Gy, B Reicke, J -Ch Didier, D Sicard, C Ortemann y F Turquet), "Le nouveau Rituel des malades", en *MD* 113 (1973), 3-161

VV AA (B Maggioni, A M Triacca, R Ziglioli, G Colombo, R Cavedo), "Il nuovo rito dell'unzione degli infermi", en *RiLit* 61/4 (1974), 471-558

WEISWEILER, H , "Das Sakrament der letzten Oelung in den systematischen Werken der ersten Fruhscholastik", en *Scholastik* 7 (1932), 321-353, 524-560

SIGLAS Y ABREVIATURAS

ACat	Actualidad Catequetica
AHDE	Anuario de Historia del Derecho Español
BGPhM	Beitrage zur Geschichte der Philosophie des Mittelalter
BiZ	Biblische Zeitschrift NF
BLE	Bulletin de litterature ecclesiastique
CBQ	The Catholic Biblical Quarterly
CCL	Corpus Christianorum Series latina
CD	La Ciudad de Dios
CSEL	Corpus scriptorum ecclesiasticorum Latinorum
CTom	Ciencia Tomista
DACL	Dictionnaire d'Archeologie chretienne et de liturgie
DAFC	Dictionnaire apologetique de la foi catholique
DB	Dictionnaire de la Bible
DBS	Dictionnaire de la Bible Supplement
DCT	Diccionario de Conceptos Teologicos
DDC	Dictionnaire de Droit canonique
DHGE	Dictionnaire d' Histoire et Geographie ecclesiastique
D Sp	Dictionnaire de Spiritualite ascetique et mystique
DTB	Diccionario de Teologia Biblica
DTC	Dictionnaire de Theologie Catholique
DTI	Diccionario de Teologia Interdisciplinar
DTM	Diccionario enciclopedico de Teologia Moral
EE	Estudios eclesiasticos
EL	Ephemerides liturgicae
EspV	Esprit et Vie
EstAg	Estudio Agustiniano
EThL	Ephemerides theologicae Lovanienses
ETri	Estudios Trinitarios
ICle	Ilustracion del Clero
IER	The Irish Ecclesiastical Record
IgV	Iglesia Viva
LiVi	Liturgia y Vida
LThK	Lexikon fur Theologie und Kirche
LuV	Lumiere et Vie
LV	Lumen Vitae
MD	La Maison Dieu
NDL	Nuevo Diccionario de Liturgia
NRTh	Nouvelle Revue Theologique
NTS	New Testament Studies
OCP	Orientalia Christiana Periodica

ParM	Parole et Mission.
ParVi	Parole di Vita.
PG	Patrologia Graeca.
PL	Patrologia Latina.
PLS	Patrologiae latinae Supplementum.
QL	Les Questions liturgiques.
RAgEsp	Revista Agustiniana.
RB	Revue Biblique.
RCatT	Revista Catalana de Teología.
RCI	Revista Católica Internacional *(Communio).*
RDC	Revue de Droit canonique.
REA	Revue des Etudes Augustiniennes.
REB	Revista Eclesiastica Brasileira.
ReEsp	Revista de Espiritualidad.
RevSR	Revue des Sciences Religieuses.
RHE	Revue d'Histoire ecclésiastique.
RiBi	Rivista Biblica.
RiLit	Rivista Liturgica.
RQ	Römische Quartalschrift für christliche Altertumskunde und Kirchengeschichte.
RSPhTh	Revue des Sciences philosophiques et théologiques.
RSR	Recherches de Science Religieuse.
RThAM	Recherches de Théologie ancienne et médiévale.
RTM	Rivista di Teologia Morale.
SaD	Sacra Doctrina.
SC	Sources chrétiennes.
ScCat	La Scuola Cattolica.
ScEc	Sciences Ecclésiastiques.
ScTh	Scripta theologica.
SSL	Spicilegium sacrum Lovaniense.
StAns	Studia Anselmiana.
StCat	Studi Cattolici.
STE	Semana Teológica Española.
StEn	Studi Encounter.
StLeg	Studium Legionense.
StMor	Studia Moralia.
StOv	Studium Ovetense
TCa	Teología y Catequesis.
TEsp	Teología espiritual.
ThPh	Theologie und Philosophie.
ThQ	Theologische Quartalschift.
ThSt	Theological Studies.
TWNT	Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament.
VS	La Vie Spirituelle.
VTB	Vocabulario de Teología bíblica.
ZKTh	Zeitschrift für Katholische Theologie.
ZNW	Zeitschrift für neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche.

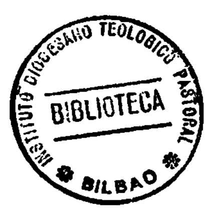
OTRAS ABREVIATURAS

CT	Concilium Tridentinum. Diariorum, Actorum, Epistularum, Tractatuum nova Collectio, ed. Societas Görresiana.
D	DENZINGER, Enchyridion symbolorum.
CIC	Código de Derecho canónico.
DS	DENZINGER-SCHONMETZER, Enchyridion symbolorum.
DRD	Inst. del Episcopado Español, "Dejaos reconciliar con Dios".
EOe	Enchiridion Oecumenicum (A. González Montes).
RP	Exh. de Juan Pablo II, "Reconciliatio et Paenitentia".

DOCUMENTOS DEL CONCILIO VATICANO II:

ChD	Christus Dominus.
DV	Dei Verbum.
GS	Gaudium et spes.
LG	Lumen gentium.
OE	Orientalium Ecclesiarum.
PO	Presbyterorum ordinis.
SC	Sacrosanctum Concilium.
UR	Unitatis redintegratio.

SACRAMENTO DE LA PENITENCIA



Capitulo I

ACTUALIDAD DEL SACRAMENTO DE LA PENITENCIA

BIBLIOGRAFIA

Citamos algunos titulos que se refieren a la "crisis" del sacramento de la penitencia en los ultimos veinticinco anos Alszeghy, Z , "Sara abolita la confessione?", en *Civilta Cattolica* 2 (1970), 252 260, Bernal, J , 'Diagnostico sobre la crisis de la Penitencia", en *Phase* 79-80 (1974), 117-135, Burgaleta, J , "Crisis y reforma del sacramento de la Penitencia", en Id -Vidal, M , *Sacramento de la penitencia (Critica pastoral del nuevo Ritual)* (Madrid 1975), 7 30, Dooley, C , "El Sinodo de los Obispos de 1983 y la crisis de la confesion", en *Concilium* 210 (1987), 201-213, Florez Garcia, G , "El futuro de la confesion", en *Colligite* 77 (1974), 5-11, Franco, R , "La crisis del sacramento del perdon dimensiones y sentido", en *Sal terrae* 895 (1988), 83 94, Garcia Perez, J , "La confesion, un sacramento en crisis", en *Razon y Fe* 917-918 (1974), 45-60, Tena, P , "La penitencia un ritual que espera", en *Phase* 128 (1982), 91-100, Tornos, A , "La crisis de la confesion", en *Sal terrae* 71 (1983), 663-674, VV AA , "Mesas redondas sobre crisis y renovacion de la penitencia", en *Phase* 37 (1967), 7-18

HACIA UNA RENOVACION DE LA PRACTICA PENITENCIAL

El tema de la penitencia no es nuevo ni desconocido para la generalidad de los creyentes Se trata de un tema clasico y de vigencia permanente, que no podia pasar inadvertido en los planteamientos renovadores del concilio Vaticano II Si la Iglesia ha sentido necesidad de renovar en su conjunto la vida liturgica y sacramental de los fieles en orden a una participacion mas consciente, activa y provechosa, el sacramento de la penitencia tiene razones especiales para reclamar esta renovacion

Un hecho que ha influido decisivamente en la preocupacion de pastores y fieles por el sacramento de la penitencia es el notable descenso que se constata en su practica La frecuencia de la confesion iba unida a una instrumentalizacion pastoral de este sacramen-

to, que en general ha sido abandonada por la Iglesia: los colegios y comunidades de formación, a través de los cuales la Iglesia podía fomentar una práctica sacramental de rigurosa y generalizada frecuencia, han desaparecido o han cambiado sustancialmente su proyecto educativo. A ello hay que añadir otras causas relacionadas con la concepción del sacramento, que proceden ya sea de planteamientos teológico-pastorales intraeclesiales o de ideas afines a una cultura de tipo secular y profano.

Entre las primeras causas, habría que señalar aquellas que se refieren a la forma de entender el pecado y la reconciliación. Dentro de la comunidad cristiana se ha producido una notable evolución en dos aspectos importantes de la fe cristiana: se ha pasado de una concepción rígida del pecado, que tendía a una culpabilización generalizada, severa y minuciosa, a una actitud exculpatoria que tiende a minimizar la realidad del pecado, a invocar y tolerar la humana fragilidad y a destacar el amor sin límites de la misericordia divina. Por otra parte, no se acepta fácilmente la mediación de la Iglesia en la obtención del perdón, que se pone frecuentemente en contraste con el arrepentimiento interior, como si viniera a reducir el valor de las disposiciones personales del penitente.

Otro tipo de causas procede de la llamada cultura "secular", que se caracteriza por su voluntaria autonomía e independencia del orden religioso y por su resistencia a aceptar sus modelos y prácticas. Estas causas pueden tener también su influencia tanto en lo que afecta en general a la disminución de la fe y de la práctica religiosa como en lo que se refiere especialmente a aquellas prácticas que no tienen una buena imagen social o se presentan como residuos de cargas impuestas por la Iglesia.

Estas y otras razones que se presentan en los múltiples análisis sobre la llamada "crisis" del sacramento de la penitencia que se hacen en libros y revistas, desde los años del Vaticano II hasta nuestros días [1] explican el que la renovación de la práctica

[1] Entre los tratados generales sobre el sacramento de la penitencia, citamos algunos, preferentemente de lengua española ADNES, P , *La Penitencia* (Madrid 1981), ALIAGA, E , "Penitencia", en *La celebracion en la Iglesia* 2 (Salamanca 1988), 448-496, BOROBIO, D , *Reconciliación penitencial* (Bilbao 1990), FERNANDEZ, D , *El sacramento de la Reconciliacion* (Valencia 1977), FLOREZ GARCIA, G , *La reconciliación con Dios* (Madrid 1971), GALTIER, P , *De paenitentia Tractatus dogmaticus historicus* (Romae 1957), NICOLAU, M , *El Sacramento de la reconciliacion* (Salamanca 1977), POSCHMANN, B , *Penitence et onction des malades* (Paris 1966), 17-20, RAHNER, K , *La penitenza della Chiesa*, 2 ª ed (Roma 1968), ID , *Escritos de teologia* 2-3 (Madrid 1967-1968), RAMOS-REGIDOR, J , *El sacramento de la penitencia* (Salamanca 1975), VORGRIMLER, H , «La lucha del cristiano con el pecado», en VV AA , *Mysterium salutis* 5 (Madrid 1984), 329-437

sacramental de la penitencia, abordada desde hace años, haya encontrado mayores obstáculos y dificultades que en otros sacramentos. Todavía hoy puede apreciarse cómo la confesión, si ha cambiado notablemente en algunos aspectos, como el de la relación entre confesor y penitente, enmarcada en un clima de mayor espontaneidad y confianza, ha evolucionado poco en lo que se refiere al aspecto celebrativo que ha querido destacar el propio Ritual de la Penitencia [2].

¿Cómo conseguir que el sacramento de la reconciliación cumpla en la Iglesia la función para la que está destinado?

Hemos de preguntarnos en primer lugar cuál es esa función. Con la eucaristía y a su lado, el sacramento de la penitencia está llamado a realizar en la comunidad cristiana una obra que es permanente y continuada en la vida de la Iglesia. Si la eucaristía es el sacramento que alimenta y mantiene permanentemente a los fieles en la caridad de Cristo y de la Iglesia, la reconciliación sacramental está destinada a liberar el cuerpo de la Iglesia de todo aquello que impide y obstruye su caridad, en una acción constante y perseverante que mira a la destrucción de las fuerzas del mal y del pecado que amenazan constantemente a la Iglesia.

Sin esta función reconciliadora, la Iglesia no compartiría con Cristo, su Esposo y Redentor, la lucha contra el pecado. El pecado, en cuanto realidad que afecta a la humanidad y a todo ser humano, no desaparece en virtud de la obra redentora de Cristo o de la acción del bautismo que sella al cristiano con su gracia. Si Cristo ha vencido en su cuerpo al pecado y el bautismo significa la incorporación del cristiano al cuerpo de Cristo, el poder del pecado sigue actuando en el mundo y en cada uno de los hombres. La fuerza de la Iglesia frente al pecado no se basa simplemente en creer que el pecado ha sido vencido gracias a la obra de Cristo, sino en ponerse a su lado en la lucha contra el poder de las tinieblas. "Que no reine, pues, el pecado en vuestro cuerpo mortal, obedeciendo a sus concupiscencias", dice San Pablo después de haber afirmado que la gracia es más abundante que el pecado y que el bautizado está muerto al pecado [3].

Para una información bibliográfica sobre el tema de la penitencia sacramental, son útiles los siguientes trabajos COLLO, C, "Bibliografia ragionata su libri e articoli riguardanti il sacramento della penitenza publicati dal 1970 al 1975", en *La Penitenza* (Quaderni di Rivista Liturgica) (Leumann 1976), 414-492, DENIAU, F, "Ouvrages et études sur la penitence", en *MD* 129 (1977), 153-166, OGGIONI, C, "Bibliografia", en MAYER, A, *Historia y teología de la penitencia* (Barcelona 1961), 51-91, RODRIGUEZ, I, "Guión bibliográfico sobre el pecado y la penitencia", en *El sacramento de la penitencia* (XXX SET) (Madrid 1972), 7-47 (1950-1970), TAFT, R, "La penitence aujourd'hui Etat de la recherche", en *MD* 171 (1987), 7-35

[2] Cf ALDAZABAL, J, "La penitencia mejorar la celebración", en *Phase* 174 (1989), 463-480

[3] Rom 6,12, 5,20, 6,1-11

El sacramento de la reconciliación pone en activo el empeño de la Iglesia de llevar a sus prácticas consecuencias la obra de Cristo en todos y en cada uno de sus miembros. La regeneración en la fe y en la gracia de Jesucristo, sellada por el bautismo, no significa la inmunidad frente a las solicitudes humanas adversas a la obra del Reino, no es una realidad que decida de forma definitiva e irrevocable el destino del cristiano, al margen de un proyecto libre y personal de vida, que constituye la trama real de la existencia humana. La incorporación a Cristo no es sólo gracia, sino también compromiso mediante el cual el cristiano, a lo largo de toda una vida, va asumiendo en su propia existencia el mensaje y la riqueza de la gracia.

En este proceso de crecimiento y maduración del cristiano, el sacramento de la penitencia es el instrumento más acorde con la dinámica de la vida cristiana, que es un "frente a frente" entre la Palabra e imagen de Dios, Jesucristo, modelo de regenerados, y la "condición humana". El cristiano se siente atraído por el ideal evangélico, se encuentra comprometido con la persona y el mensaje de Jesús y al mismo tiempo se ve reclamado por las llamadas y resistencias de su propio espíritu carnal. Son las dos voces que sentía San Agustín en el proceso de su conversión, las dos ciudades que veía el obispo de Hipona en su magna composición sobre la historia de la salvación [4].

En el cristiano y en la comunidad creyente, la tensión y la lucha entre los deseos del espíritu y de la carne, según la expresión paulina, quedan situados en un contexto de salvación. El bautizado "se ha hecho criatura nueva", dejando atrás lo "viejo", es "luz en el Señor", está destinado a dar frutos de "bondad, justicia y verdad" [5]. La comunidad cristiana es pueblo de Dios, pueblo consagrado, ciudad santa [6]. Por su incorporación a Cristo y su unión a los demás bautizados, el cristiano participa del amor que Dios Padre manifiesta a su propio Hijo. En virtud de este amor, no ha de temer ningún peligro. "¿Quién nos arrebatará el amor de Cristo?", pregunta el Apóstol después de haber afirmado que Cristo es el primogénito de muchos hermanos, a los que Dios predestinó, llamó, justificó y glorificó [7].

[4] *Confessiones*, VIII, 5: PL 32, 753 (*Obras de San Agustín* 2, Madrid 1955, 382-387); *De civitate Dei*, XIV, 28: PL 41, 436 (*Obras de San Agustín*, 16-17, Madrid 1958, 985-986).

[5] 2 Cor 5,17; Ef 2,10; 5,8-9.

[6] 1 Pe 9-10; Ef 2,19-21.

[7] Rom 8,14-17; 8,28-39.

Con estas afirmaciones se pone de relieve cómo la obra de la salvación, que comienza con el bautismo de la fe, no se queda sólo en esperanzas y promesas sino que es una gracia que se hace efectiva y manifiesta a través de la Iglesia. La Iglesia no puede ignorar el pecado que afecta a sus miembros ni puede colocarse en una actitud puritana rechazando de su seno a los pecadores, sino que ha de inspirar su conducta en el amor de Dios, que ha enviado a su Hijo para que nadie se pierda. Cristo ha venido a salvar lo que estaba perdido[8]. Salvar significa acoger, ayudar a los pecadores a tomar conciencia de su dignidad de hijos de Dios, del amor con que el Padre los llama y espera, a recuperar la paz y a volver a una vida de santidad y comunión con Dios y con los hermanos.

El sacramento de la penitencia es el instrumento a través del cual la Iglesia asegura a sus hijos que el pecado nunca es algo decisivo en la vida del cristiano, que toda situación de pecado encuentra en la comunidad cristiana una respuesta inspirada en el amor del Padre y en las exigencias de una verdadera conversión. La conversión cristiana tiene siempre una referencia a la primera y fundamental conversión, ratificada por el sacramento del bautismo. Toda falta o infidelidad debe ser confrontada con el sentido de la nueva vida de la gracia. Toda la vida cristiana es una llamada a descubrir el alcance y las exigencias de la primera conversión, que va referida al sacramento del bautismo. La obra de la reconciliación, en cuanto supone que algo se ha roto en las relaciones humanas o en la relación del hombre con Dios, está supeditada a las exigencias de la conversión, no puede hacerse efectiva sin un cambio en las actitudes que determinaron la ruptura, sin un reconocimiento de los errores o fallos cometidos, sin una mutación interior.

A partir de aquí, puede comprenderse cómo la reconciliación sacramental tiene unas exigencias estructurales que están insertas en la entraña misma de la conversión bautismal y abre al mismo tiempo un amplio campo de posibilidades en orden a descubrir y urgir esas exigencias desde la realidad de la gracia y la vocación cristiana. La grandeza y la humildad de este sacramento están precisamente en que puede atender a toda situación que tenga que ver con el alejamiento del cristiano de sus compromisos bautismales o con el abandono de su fervor primero[9]. No debe extrañarnos que a lo largo de la historia haya sufrido importantes adaptaciones de orden práctico, de acuerdo con los planteamientos que la Iglesia se hace a partir del

[8] Lc 9,56: "No sabéis de qué espíritu sois. Porque el Hijo del hombre no ha venido a perder a los hombres, sino a salvarles".

[9] Ap 2,4.

sentido y las exigencias de la reconciliación cristiana y de las condiciones concretas de la comunidad eclesial.

LA RECONCILIACION EN LA IGLESIA Y EN EL MUNDO DE HOY

En las contadas alusiones que el concilio Vaticano II hace al sacramento de la penitencia, en el vigente Ritual de la Penitencia, en la exhortación papal sobre la Reconciliación y la Penitencia y en otros documentos actuales sobre este sacramento, se manifiesta una cierta querencia por la palabra "reconciliación". Si este término no es nuevo ni extraño a la terminología tradicionalmente usada para referirse a la penitencia sacramental, puede considerarse una novedad el que se denomine con esta palabra de forma frecuente y aun habitual al sacramento de la reconciliación.

Esta preferencia por el título de reconciliación puede tener una primera intención, determinada por la idea de que en este sacramento no debe insistirse tanto en el aspecto "penitencial", de sacrificio o esfuerzo humano para obtener el perdón, cuanto en el aspecto "reconciliador", de don y manifestación de la misericordia divina, de encuentro amoroso entre Dios y el hombre arrepentido. Efectivamente, la palabra "penitencia" se sitúa más expresamente del lado de uno de los aspectos esenciales del sacramento, el que se refiere a la obra del penitente, mientras que el término "reconciliación" abarca y sintetiza mejor el sentido de una doble acción, la de Dios y la del hombre, que tiende a ser convergente. Por otra parte, este término pone también de relieve el fin y resultado final y el alcance profundo de un misterio que está inserto en la obra redentora de Jesucristo [10].

Pero la palabra "reconciliación" lleva sobre todo connotaciones bíblicas y teológicas, que deben tenerse muy en cuenta en orden a situar el sacramento de la penitencia en el contexto de la historia de la salvación y más concretamente en el misterio de Cristo y de la

[10] "El cambio de los terminos usados en el rito revisado, afirmaba Mons Agostini, consultor de Congregación para los Sacramentos, al hacer la presentación del Ritual, indica mejor el contenido" "Para designar la acción litúrgica sacramental, se ha preferido usar en cada capitulo del *Ordo* el termino *reconciliacion,* que indica a la vez de manera mas adecuada que la penitencia sacramental es un encuentro de la acción de Dios y del hombre, mientras que el término *penitencia* pone mas bien el acento sobre las obras del hombre *Ecclesia*, n 1680 (1974), 249 El papa Pablo VI explicaba tambien el significado de la palabra "reconciliacion", en relacion con Dios y con la Iglesia, en el importante discurso sobre "El sacramento de la reconciliación", del 3 de abril de 1974 *O R* (4-4-1974), 1, *Ecclesia*, n 1687 (1974), 493-494

Iglesia. La exhortación de Juan Pablo II *Reconciliatio et Paenitentia* destaca de manera especial esta conexión entre la penitencia sacramental y el misterio de la reconciliación, que se manifiesta sobre todo en la obra de Cristo y de la Iglesia [11]. La reconciliación, esto es, la amistad y la paz entre Dios y la humanidad, viene a través de Jesucristo, a quien el Padre envió y entregó a la muerte para que expiara el pecado del mundo y redimiera a los hombres [12]. Con su vida, muerte y resurrección, Jesucristo se convierte no sólo en el Salvador de los hombres, sino en el centro de la humanidad reconciliada, en la fuente de toda reconciliación. Como dice San Pablo, por El tenemos todos "el poder de acercarnos al Padre en un mismo Espíritu" [13].

La reconciliación de la humanidad con Dios lleva necesariamente consigo la reconciliación de los hombres entre sí. La Biblia tiene en cuenta ambos aspectos, si bien se fija fundamentalmente en el primero en cuanto la reconciliación se presenta como un mensaje y una gracia que Dios mismo ofrece a la humanidad. Desde la perspectiva cristiana, se trata de la obra que Dios realiza y quiere llevar a cabo a través de Jesucristo, su Hijo. Reconciliarse con Dios, con el Padre, significa entrar a formar parte de la familia divina, pasando a ser un hijo de Dios y un hermano en la familia del Padre, como pone de relieve de forma entrañable la parábola del hijo pródigo [14]. La reconciliación con Dios abarca la realidad de toda una vida reconciliada con su obra, esto es, con el sentido que Dios ha dado

[11] Especialmente, en el cp 2 de la Parte I Sobre el tema de la reconciliación cristiana, cf AMORY, E, "Régard sur le rituel de la pénitence-reconciliation", en *LV* 37/1 (1982), 7-28, BOROBIO, D, "Estructuras de reconciliación de ayer y de hoy", en *Phase* 128 (1982), 101-126, DUQUOC, CH, "Reconciliacion real y reconciliación sacramental", en *Concilium* 61 (1971), 23-34, PRONZATO, A, "El hombre reconciliado" (Salamanca 1978), KRETSCHMAR, G, "Le ministere de reconciliation de l'Eglise un service envers l'humanite à travers les âges", en *MD* 171 (1987), 73-97, SABUGAL, S, *Pecado y reconciliación en el mensaje de Jesus* (Palermo, 1985), SORCI, P, "La tematica celebrativa della Riconciliazione al Sinodo dei vescovi", en *RiLi* 2 (1987), 232-287, VERHEUL, A, "Le sacrement de la réconciliation à travers les siecles", en *QL* 58 (1977), 27-49, WAINWRIGHT, G, "Reconocimiento de culpas y reconciliación ante la Iglesia", en *Concilium* 210 (1987), 323-334 Ver, en nota 18 del cp 13, bibl en torno al Sínodo de 1983, sobre Reconciliacion y penitencia en la mision de la Iglesia

[12] Jn 3,14, 10,16, Lc 22,20, Ef 2,16, Heb 9,12

[13] Ef 2,18, Col 1,19ss

[14] "La parábola del hijo prodigo —dice Juan Pablo II— es, ante todo, la inefable historia del gran amor de un Padre, Dios, que ofrece al hijo que vuelve a El el don de la reconciliación plena Pero dicha historia, al evocar en la figura del hermano mayor el egoismo que divide a los hermanos entre si, se convierte tambien en la historia de la familia humana señala nuestra situacion e indica la via a seguir" *RP*, 6

a la creación entera, con el valor que todo tiene a partir de la gracia de Jesucristo, cabeza de la humanidad.

Al hablar de pecado, del pecado que Cristo destruye, estamos refiriéndonos sobre todo a las fuerzas destructoras que anidan en el corazón del hombre y que impiden la realización de una humanidad fraterna y solidaria. Dichas fuerzas nacen del egoísmo humano, del afán del hombre por adueñarse de las personas y de las cosas, por acotar bienes e intereses sin tener en cuenta el bien e interés de los demás, por constituirse en árbitro y señor de todo. Dios, el Dios de la Biblia y de Jesucristo, está de parte de una humanidad en la que nadie se cierre a nadie, en la que se respete de hecho y por derecho la común dignidad de todos, en la que no haya muros de división por motivo alguno, ya sea racial, cultural, religioso, económico o social. Pecado es, por tanto, todo lo que lleva a la enemistad y al enfrentamiento entre unos y otros, lo que nace de la insolidaridad y el rechazo de los demás, lo que no tiene en cuenta el bien común y el orden justo que permite el libre desarrollo de todos y una convivencia responsable.

El pecado se refiere siempre a algo que perjudica el bien del hombre, de la comunidad humana. El reconocimiento de la soberanía divina tiene mucho que ver con el bien del hombre y de la convivencia humana, ya que Dios no tolera que cualquier poder humano se constituya en poder absoluto y supremo, pretendiendo tergiversar el legítimo orden de valores y apropiar en beneficio propio lo que pertenece al derecho de todos. Dios no tiene intereses que puedan considerarse ajenos a los intereses humanos. La "verdadera religión" consiste en atender a las necesidades del prójimo[15]. El honor de Dios se basa en la "verdad" de ser el creador de todas las cosas y el Padre que convoca a todos los hombres a la reconciliación y a la comunión. Si el hombre ha de dar culto a Dios, es porque él mismo ha de reconocerse criatura suya y atribuir al Señor supremo lo que le corresponde. Pero nada puede ser grato a la voluntad divina si no va acompañado de buenas obras: la "ofrenda" a Dios no tiene sentido si quien ofrece el don está enemistado con su hermano [16]; el cristiano no tiene derecho a pedir a Dios perdón por sus faltas si no está dispuesto a perdonar a sus deudores, como queda patente en la oración que Jesús enseñó a sus discípulos.

Si el amor es la síntesis de la ley, según dice el Maestro en el Evangelio, esta síntesis incluye y pone en el mismo plano el amor a

[15] Cf. THÉVENOT, X., "Le moral et le théologal dans la perception du péché", en *LuV* 185 (1987), 41-52 (en especial, p.46-47).

[16] Mt 5,23-24.

Dios y el amor al prójimo. Juan evangelista desarrolla y enriquece esta misma idea con frases certeras que revelan cómo en una teología cristiana no cabe la disociación de conductas; más aún, el amor o desamor al hermano, a quien vemos, es el signo o contrasigno del amor a Dios, a quien no podemos ver ni atender directamente [17].

La reconciliación cristiana tiene, pues, hondas repercusiones en las relaciones entre los hombres y los pueblos. No es solamente una gracia que Jesucristo otorga a la humanidad, sino que constituye una de las tareas más esenciales de la Iglesia, está en la entraña de su misión, ya que ella es el instrumento "histórico" de Jesucristo, presencia y acción del Espíritu de Jesús en la vida de los hombres a través de los tiempos. La Iglesia, dice el Vaticano II, al comienzo de su primera y fundamental constitución, es "signo e instrumento de la unión íntima con Dios y de la unidad de todo el género humano" [18]. En el decreto sobre el Ecumenismo, el Concilio expresa su voluntad de "promover la restauración de la unidad entre todos los cristianos", reconociendo que esta tarea pasa por el perdón recíproco de las ofensas que las iglesias se hayan causado entre sí y por la conversión de corazón [19].

La tarea reconciliadora de la Iglesia, por estar íntimamente unida a su misión evangelizadora y santificadora y abarcar de forma explícita y concreta el mensaje cristiano de la unidad en el amor, merece ser destacada como una de las tareas que la Iglesia debe asumir con más esmero y dedicación en beneficio de la humanidad en su conjunto y al servicio de sus propios hijos.

Si nos fijamos en primer lugar en el interior de la comunidad católica, que está formada por el Papa, los obispos, presbíteros y diáconos, las órdenes y comunidades religiosas, las comunidades parroquiales y los movimientos apostólicos, los organismos que a nivel pontificio, internacional, diocesano, parroquial o de base desarrollan tareas diversas y el Pueblo de Dios en su conjunto, los hombres y las mujeres que se sienten pertenecientes a la Iglesia, tendremos que decir en primer lugar que ella es el signo de la plenitud de la Iglesia. En ella habita el Espíritu del Padre y obra Jesucristo a través de la palabra y de los sacramentos, de la acción pastoral de sus ministros y del testimonio cristiano de los bautizados. Ella está llamada a demostrar al mundo que es posible vivir en unidad y amor, no obstante las diferencias que pueda haber entre los hombres en base a la raza, el sexo, la cultura, la clase social, los

[17] 1 Jn 2,7-11; 3,11-18; 4,7-11. Jn 13,34-35.
[18] *LG* 1.
[19] *UR* 7 y 8. 2 Cor 5,18-21.

intereses económicos o cualquier otra realidad. Ella cree en esa unidad y la celebra sobre todo en la eucaristía, signo eminente de comunión en el interior de la iglesia local y en lo que afecta a las relaciones entre las diversas comunidades e iglesias.

En este contexto eclesial, la reconciliación puede parecer una realidad alcanzada, pero la Iglesia no cae en este error. "Aunque nunca ha cesado de ser signo de salvación en el mundo —dice el Vaticano II—, sin embargo, la Iglesia sabe muy bien que no siempre, a lo largo de su prolongada historia, fueron todos sus miembros, clérigos o laicos, fieles al espíritu de Dios. Sabe también la Iglesia —añade— que aún hoy día es mucha la distancia que se da entre el mensaje que ella anuncia y la fragilidad humana de los mensajeros a quienes está confiado el Evangelio" [20].

La realidad del pecado en la Iglesia no debe ser motivo de preocupación solamente cuando afecta a alguno de sus ministros o a aquellos cristianos que con su conducta pueden escandalizar a los demás, sino que debe ser asumida como una realidad que afecta de algún modo a todos los miembros de la Iglesia. "Como todos caemos en muchas faltas —dice la constitución *Lumen gentium*, citando la carta de Santiago—, continuamente necesitamos la misericordia de Dios y todos los días debemos decir: perdónanos nuestras deudas" [21]. Pero el pecado en la Iglesia se considera siempre como la cizaña que debe ser arrancada, la herida que debe ser curada, la obra del enemigo de la salvación, frente a quien el cristiano debe permanecer vigilante y en disposición de lucha. Lejos de ser algo imprevisto o inesperado, con lo que no se cuenta, el pecado está siempre muy presente en la atención de la Iglesia: su llamada constante a la conversión y renovación, su oración y acción penitencial, sus exhortaciones a la práctica de la reconciliación sacramental y a una vida santa, son una prueba de que, lejos de olvidar o de ocultar el pecado, siente necesidad de descubrirlo y de rechazarlo.

Para el cristiano, el pecado es el reverso de la gracia. Se descubre sobre todo a la luz que brota de la persona y de la obra de Jesús, desde su palabra y sus signos sacramentales, desde el amor que el

[20] *GS* 14 Interesante párrafo de la constitución conciliar sobre la "Iglesia en el mundo de hoy", en el que se dice también que "la Iglesia comprende cuánto le queda aún por madurar, por su experiencia de siglos, en la relación que debe mantener con el mundo" y que "no cesa de exhortar a sus hijos a la purificación y a la renovación para que brille con mayor claridad la señal de Cristo en el rostro de la Iglesia" La última frase esta tomada de *LG*, n 15, texto conciliar que alude en diversas ocasiones a esta necesidad que siente la Iglesia de purificación y perfeccionamiento, cf n 8 y 65

[21] Mt 6,12, Lc 11,4

Espíritu derrama sobre la comunidad de bautizados. El pecado se vence a medida que el cristiano se va haciendo mejor discípulo de Jesús y más dócil a la acción del Espíritu, en la medida en que se siente más libre y despojado de sí mismo para servir y hacer bien a los demás. El pecado se hace más ostensible en la Iglesia, porque ella es la familia de Dios y el signo de la fraternidad y comunión de los hijos de Dios. Todo lo que en alguno de sus miembros o en alguna de sus comunidades contradice su condición de Cuerpo de Cristo, se contrapone a su condición de santidad, a su misión santificadora, es una falsedad y puede constituir un escándalo.

En la Iglesia están integrados también de algún modo los bautizados en otras iglesias o comunidades cristianas no católicas, que profesan la fe de Jesucristo, anuncian el Evangelio y dan testimonio de su acción y presencia en el mundo. La división de las iglesias contradice palmariamente el significado que Cristo mismo quiso dar a la comunidad de los bautizados en su nombre: "que todos sean uno..." [22] . La división lleva generalmente consigo diferencias en las creencias y prácticas religiosas, incluso en la propia concepción de la iglesia, que hacen difícil entender cómo pueden llegar a formar parte de una misma comunidad de hermanos los que confiesan creer en Jesucristo. El diálogo ecuménico, que ha sido impulsado con fuerza en los últimos años y tiene establecidos importantes cauces a través del Consejo Mundial de las Iglesias y de las comisiones mixtas creadas por acuerdo entre la Iglesia católica romana y otras iglesias, parte del supuesto de que puede haber y debe encontrarse un camino de retorno hacia la unidad, una vía de reconciliación y un punto de encuentro, de que hay una esperanza y existe un imperativo en orden a llegar a la plenitud real de la comunión eclesial.

Entre tanto, las iglesias cristianas, cada una en su propio seno y en colaboración unas con otras, están llamadas a sentirse unidas y a colaborar en la común misión evangelizadora y reconciliadora, que consiste en anunciar y ofrecer a todos los hombres, en nombre de Jesús, los frutos de su victoria sobre el pecado y de su resurrección a la nueva vida de hijos de Dios. Esta misión es incompatible con prácticas o actitudes que sólo sean fruto de orgullos o ambiciones humanas, que no estén dispuestas a reconocer los propios errores o fallos, que no sepan aceptar los valores que poseen las iglesias hermanas. Aun antes de llegar a una verdadera unidad, las iglesias que se confiesan cristianas deben saber ofrecer al mundo el testimonio del amor evangélico, dispuesto siempre a perdonar y acoger, a buscar los caminos de la solidaridad y de la unidad.

[22] Jn 17,21

Tanto la Iglesia católica como las demás iglesias no pueden conformarse con mirar al interior de sí mismas. "Id por todo el mundo y proclamad la Buena Nueva a toda la creación", es el mandato del Maestro [23]. Los apóstoles se dispersaron para proclamar la buena nueva. El cristianismo ha penetrado a lo largo de los tiempos en todos los pueblos y lugares del mundo, en todas las civilizaciones y culturas, gracias a su impulso misionero, a su voluntad de ayudar a los hombres y a su confianza en que con los valores cristianos ofrecía a los pueblos el mejor servicio humano y social. Este mismo espíritu obliga también a las iglesias a buscar el entendimiento y la colaboración con otras religiones [24].

La evangelización cristiana implica un esfuerzo por liberar a los hombres y los pueblos de los "ídolos" que les esclavizan (personas o valores humanos que se divinizan o absolutizan) y de las "fronteras" que impiden la comunicación, la solidaridad, la aceptación de la fraternidad universal. El núcleo del mensaje cristiano está en el amor que Dios Padre ofrece a todos los hombres, a través de su Hijo, y en la llamada de Cristo al perdón mutuo de las ofensas, a la reconciliación y al amor.

Este es, por otra parte, el mensaje que la humanidad necesita oír con más urgencia, en todo tiempo y lugar y especialmente en las situaciones de conflicto o lucha, ya sea entre individuos, familias o grupos, etnias o naciones. En muchos hombres de buena voluntad, cristianos o no, se dice en la exhortación pontificia *RP,* hay "una verdadera nostalgia de reconciliación [25], que se deriva de diversas causas apuntadas por el mismo documento, como son las divisiones entre personas, grupos y colectividades más amplias, divisiones que a su vez nacen de problemas diversos de orden económico, social, étnico, político o religioso [26].

La Iglesia, las iglesias, pueden y deben ayudar a los hombres a superar sus conflictos y divisiones. El concilio Vaticano II dice expresamente que la Iglesia "puede ofrecer gran ayuda para dar un sentido más humano al hombre y a la historia" [27]. Las últimas encíclicas sociales afrontan también directamente estos problemas. El desarrollo, según Pablo VI, "es el nuevo nombre de la paz". Juan Pablo II denuncia, en la encíclica *Sollicitudo rei socialis*, junto al

[23] Mc 16,15; Mt 28,19-20.

[24] *Nostra aetate*, n.2.

[25] *RP*, n.3.

[26] Ibíd., n.2. Cf. Florez, G., "Ante el Sínodo sobre la reconciliación y la penitencia", en *ACat* 115 (1983), 117-132 (espec., p.119-123). Ver cp.13, nota 18.

[27] *GS* 40.

pecado individual, el llamado pecado estructural, que se deriva del "afán de ganancia exclusiva" y de la "sed de poder" y que cierra el camino de la solidaridad y la paz [28].

[28] PABLO VI, *Populorum progressio*, n.87. En la encíclica *Sollicitudo rei socialis*, Juan Pablo II afirma que el pecado, el que se deriva del individuo y el que afecta a las propias estructuras sociales, se manifiesta "en el afán de ganancia exclusiva" y "en la sed de poder", actitudes que cierran el camino de la solidaridad y de la paz; cf. n.36-40.

CAPÍTULO II

FUNDAMENTO ANTROPOLOGICO DE LA CONVERSION

BIBLIOGRAFIA

Sobre el contenido de este capítulo, cf. CONGAR, Y., "La conversion, étude théologique et psychologique", en *ParM* 11 (1960), 493-523; RAMSHAW-SCHMIDT, G., "El pecado, una imagen de la limitación humana", en *Concilium* 210 (1987), 189-200; RICOEUR, P., *Finitud y culpabilidad* (Madrid 1969); VV. AA., "Se convertir aujourd'hui", *LV* 42/2 (1987), número monográfico con diversos trabajos que analizan desde la realidad actual las perspectivas bíblica, psicológica, pastoral y teológica de la conversión; los autores de estos trabajos son: P. Mourlon Beernaert, T. Anatrella, M. Herbiet y D. Gelpi.

Todos los sacramentos parten de la realidad del hombre, de su condición corpóreo-espiritual, y tienden a revelar, a través de los sentidos humanos, algo que está más allá de los sentidos. El sacramento de la reconciliación hunde sus raíces, como ningún otro, en la condición humana y concretamente en ese fondo complejo y misterioso del ser humano que le lleva a enfrentarse con los demás, consigo mismo y con las realidades y cosas que le rodean, al tiempo que se siente necesitado de paz y reconciliación. El hombre es un ser en constante tensión consigo mismo y con los demás, un ser eminentemente conflictivo. Encuentra dificultad para entenderse y aceptarse a sí mismo y se siente contrariado y enemistado cuando se topa con la adversidad o choca con los deseos o intereses de los otros.

Las causas de esta íntima contradicción humana, que se traduce con frecuencia en frustraciones y enfrentamientos, pueden estar en las dificultades reales de acomodación que encuentra el hombre para situarse en su entorno, pero se deducen también del conflicto que se produce en su propio interior a la hora de tomar o asumir unas opciones que vayan de acuerdo con sus verdaderos deseos. El ser humano se siente descontento e insatisfecho consigo mismo cuando sus actos no responden a lo que él realmente quiere.

En el fondo de este drama antropológico está el problema de la libertad. El hombre no está determinado a seguir unas pautas de conducta fijas, sino que, por el contrario, se siente llamado a obrar de acuerdo con sus propios imperativos de conciencia. Esto implica el riesgo de acertar o no en sus decisiones, debiendo, sin embargo, en todo caso asumir la responsabilidad de sus propios actos. Si el hombre necesita actuar según su propia voluntad, se ve obligado al mismo tiempo a justificar sus propias acciones. Esta necesidad de "autojustificación" es tan fuerte en el ser humano que, si queda frustrada o desviada, puede ser causa de serios conflictos psíquicos, como pone de relieve la misma psiquiatría [1].

La condición conflictiva del hombre se refleja sobre todo en el campo de las relaciones humanas, donde entran en juego las voluntades e intereses de unos y otros, de personas y grupos, y donde se dan los enfrentamientos reales. Es también en este terreno donde pueden descubrirse mejor las realidades y circunstancias que determinan las luchas y discordias humanas, así como los medios que posibilitan una convivencia pacífica.

El ejercicio de la humana libertad no depende en lo esencial de los impulsos o deseos instintivos del hombre, sino que se basa principalmente en motivaciones que van conectadas con el sentido que cada uno da a la propia existencia y a la existencia de los demás. Entramos aquí en el orden de valores que la persona humana va apropiando a partir de los diversos factores que intervienen en el desarrollo cultural y espiritual de la sociedad. Se trata en general de valores transmitidos a través de la educación familiar y escolar, de las instituciones civiles, religiosas y culturales, políticas, económicas y sociales que estructuran la vida de una sociedad.

Sin una tabla de valores éticos, que inspiren y protejan la convivencia humana, difícilmente se podría llegar a construir una verdadera sociedad, en la que sean respetados los derechos de todos y se concilie el bien común con el desarrollo de las libertades individuales. Sin esta tabla de valores, no podrá esperarse que los ciudadanos asuman sus deberes sociales con verdadero sentido de responsabilidad.

El mensaje de la reconciliación, ya sea entendido como oferta o como exigencia de paz, bien vaya dirigido al individuo o a la sociedad, replica certeramente a esta amenaza o tentación de discordia que se esconde en el corazón de cada hombre y de cada grupo humano, como pone de relieve la experiencia histórica de la huma-

[1] Ver también nota 6 de este capítulo y bibliografía del cp 14, sobre "Aspectos antropológicos del sacramento de la penitencia".

nidad. Parafraseando a San Pablo, cuando habla del conflicto interior entre el mal que se hace y el bien que se desea, podríamos decir que el hombre desea la paz y la amistad desde el fondo de su ser, pero se siente impedido frecuentemente por pequeñas trabas o grandes obstáculos que le alejan y separan de los demás. Para romper este cerco, que tiende a estrechar y reducir aún más las limitaciones naturales del hombre y las posibilidades de convivencia de los grupos sociales, es importante reconocer los errores y fallos, pero sobre todo se hace preciso descubrir las exigencias de la reconciliación, como llamada positiva a salir del propio cerco interior e ir al encuentro de los demás.

La reconciliación es una meta, un objetivo final que se hace más apremiante cuando existe la desunión, la enemistad o el enfrentamiento. A la verdadera reconciliación, que supone la convergencia de voluntades en la búsqueda de las soluciones y el deseo de paz en el interior de los corazones, se llega solamente después de un penoso recorrido que no se produce sin cambios y transformaciones interiores. El ideal humano y social de reconciliación implica una voluntad honda y decidida de paz, pero en él puede predominar el deseo de éxito o culminación de un proceso de paz, olvidando que la verdadera reconciliación es fruto de una obra interior que afecta a los corazones.

Si el reto de la reconciliación impulsa a poner los medios para superar las situaciones y actitudes que sustentan la separación, la enemistad o la insolidaridad entre las personas o grupos sociales, la llamada a la conversión exige un cambio profundo en el interior de la propia persona, que ordinariamente sólo se produce en virtud de un impulso religioso [2].

En cuanto fenómeno religioso, la conversión es una experiencia interior que capta las fuerzas intelectuales, morales y aun corporales de la persona y las pone al servicio de la fe, de un proyecto religioso de vida; es una manifestación de la sensibilidad humana que se deja captar por verdades y valores que ofrecen una nueva visión del mundo y de la vida de sentido trascendente. El fenómeno de la

[2] "Factus eram ipse mihi magna quaestio", dice San Agustín, *Conf* 4, 4 PL 32, 697 *(Obras de San Agustín* 2, op cit , 194-196) Sobre la conversión de Agustín, cf Capanaga, V , *Agustín de Hipona Maestro de la conversión cristiana* (Madrid 1974) (espec , p 391-392), Madec, G , "La conversion d'Augustin", en *Lumen Vitae* 2 (1987), 184-194 En un sentido amplio, podemos hablar tambien de conversión, refiriéndonos a cambios profundos de la persona o transformaciones radicales que se producen desde motivaciones distintas a las religiosas, como son las ideologicas o políticas Cf Florez, G., *La reconciliación con Dios*, op cit., 178-188

conversión, como acontecimiento que cambia y marca la orientación espiritual y moral de una persona, suele coincidir con una etapa de gran madurez humana y es una de las formas más profundas y plenas de apropiar un mensaje religioso.

En el fenómeno religioso de la conversión actúan de forma convergente dos factores, que potencian conjuntamente los resortes psíquicos, intelectuales y volitivos de la persona. Uno de ellos es la conciencia de un pasado al que se quiere poner fin, de una forma de vida que se considera falsa o vacía. El otro mira hacia adelante, hacia una forma de vida que se contempla llena de luz y de verdad, como un obsequio generoso que merece el acogimiento agradecido. La conversión arrastra consigo el deseo de dar a conocer, de hacer partícipes a los demás de aquello que se ha visto y recibido.

El deseo de conversión y de cambio parte de la conciencia de haber errado, de haber perdido la justa dirección, y va unido a la necesidad de reorientar la vida en el justo sentido. La llamada a la conversión parte del supuesto de que Dios está en el origen de la vida del hombre y de que el amor de Dios da su último sentido a toda la existencia humana. El fenómeno de la conversión no suele quedarse en un proceso meramente individual, que afecte exclusivamente a la vida de una persona, sino que tiende a expandirse y comunicarse, a extender a los demás el mensaje o la gracia que se ha recibido.

En la experiencia religiosa de la conversión interviene de forma decisiva la fe. Es el fruto de un diálogo, de una disputa interior en la que se contraponen dos formas de vida, una referida a un pasado que se quiere corregir o abandonar y otra que se presenta como una realidad nueva que procede de lo alto y se manifiesta como luz, don y gracia de Dios. En la llamada interior a la conversión de la fe cristiana, el creyente percibe un misterio de gracia, la comunicación de algo que se le revela y otorga de forma inmerecida y privilegiada y le convoca a una nueva forma de vida.

En cuanto experiencia histórica, la conversión plantea el interrogante de su autenticidad y credibilidad. A lo largo de la historia de la Iglesia, han surgido reformadores que se han sentido llamados a constituir nuevas iglesias o sectas, a la luz de un distinto modelo de fe o de vida cristiana. Se trata ordinariamente de cristianos desencantados de su iglesia de origen, que se creen llamados a proclamar un nuevo mensaje o una nueva forma de convivencia cristiana, en aras de una mayor autenticidad o fidelidad al Evangelio. Al menos en algunos casos, esta sustitución de una fe o confesión religiosa por otra puede ir unida a un profundo cambio interior en la apreciación de los contenidos y de las exigenciaas de la fe, es decir, a una

conversión. Dejemos a un lado otros factores de carácter humano y social que intervienen en este tipo de reformas que determinan las escisiones en las iglesias. El problema que nos planteamos es el del discernimiento de una conversión: creemos que debe separarse lo que puede ser una sincera transformación interior, en cuanto a las ideas y actitudes religiosas, de lo que es la fidelidad a la Iglesia, concebida ésta como comunidad guiada por el Espíritu y constituida por Cristo, los apóstoles y sus sucesores. Los dones del Espíritu no pueden contraponerse a la legitimidad del ministerio en la Iglesia, según explica con claridad el apóstol San Pablo [3].

La conversión es un fenómeno subjetivo, que tiene valor y sentido ante todo para aquel que pasa por este trance. El juicio que esta conversión merece a los demás solamente puede fundarse en lo que el converso dice haber visto y en la conducta que sigue a partir del momento de su conversión. "Por sus frutos los conoceréis", dice el Señor [4]. Lo que el converso enseña o manifiesta con sus palabras y escritos y lo que practica es el testimonio más objetivo que puede dar razón de la verdad y pureza de una conversión. Las palabras y las obras pueden ser juzgadas por todos a la luz de aquellos principios o criterios que cada cual considera que son los auténticos y verdaderos.

La Iglesia, en cuanto cuerpo y comunidad, no está a merced de los juicios subjetivos o personales de cada uno de sus miembros en aquello que pertenece a las creencias y prácticas religiosas, sino que tiene en la Escritura y tradición apostólica el fundamento de su fe y de su vida religiosa. Esto, que es válido para toda iglesia o confesión cristiana, permite juzgar cualquier hecho religioso por encima de puntos de vista personales, desde la fe de la Iglesia, tal como se transmite y enseña a través de sus legítimos portavoces. El problema de los verdaderos y falsos apóstoles o profetas es muy antiguo y constante en la vida de la Iglesia. El apóstol Pablo, judío convertido a la fe de Cristo y último de los apóstoles, que no pertenece al grupo de los "doce" que acompañaba al Maestro, pone en guardia a los destinatarios de sus cartas frente a los "falsos" apóstoles [5].

En la Escritura y en la tradición cristiana, el tema de la conversión no va referido sólo ni principalmente a hechos o casos singulares de personas que abandonan el paganismo para adherirse a la religión judaica o a la fe cristiana. No faltan casos en el Antiguo Testamento, como el de Nahamán el sirio, en que se reconoce que

[3] 1 Cor 12,27-31; Gál 2,9-10; 2 Tim 4,5.
[4] Mt 7,15-20.
[5] 2 Cor 11,12-15; 1 Tim 4,1-4; Tit 1,10-16; Ap 2,2.

el Dios judío es el único verdadero. Más frecuentes son los casos de conversión a la fe cristiana, tanto en los primeros siglos de cristianismo como en las épocas de mayor expansión.

En el contexto bíblico y eclesial, la conversión tiene en general un sentido más preciso. Principalmente, se tienen en cuenta dos formas de conversión: la primera y fundamental es aquella que va unida, en el caso de la fe cristiana, a la recepción del bautismo (en la fe judía, va relacionada con la alianza que Dios ha establecido con su pueblo y el rito de la circuncisión); la segunda tiene en cuenta la fidelidad del creyente a Dios y a las exigencias que se derivan de la gracia del bautismo o de la alianza establecida entre Dios y su pueblo.

La conversión que precede y acompaña al bautismo en el nombre de Jesús va paralela al misterio de la gracia bautismal, que significa la incorporación del bautizado a Cristo, a su muerte y resurrección, a su victoria sobre el pecado y a la comunidad de los bautizados que constituyen el cuerpo de Cristo. La conversión bautismal es sobre todo conversión a la fe en Jesús, enviado por Dios para manifestar a los hombres su voluntad salvadora. La muerte al pecado, a sus consecuencias y reclamos, va unida a la nueva vida recibida a través de la fe y del bautismo, por la que el cristiano se hace hijo de Dios y miembro de la familia santa.

La "segunda" conversión parte del supuesto de la gracia bautismal y de la consiguiente adhesión del cristiano a la persona y obra de Jesús, y pretende ayudar al bautizado a descubrir la riqueza y el compromiso de la gracia recibida y a superar los obstáculos y tropiezos que se interponen en el camino de la salvación. En este sentido, es una conversión que desciende más directamente a la realidad antropológica y a la situación social del creyente [6]. El supuesto de la gracia no es sólo un ideal o un reto que compromete la vida del cristiano, sino que es una nueva condición de vida por la que el cristiano adquiere una estrecha y particular relación con

[6] Citamos algunas obras de interés para profundizar en los aspectos antropológicos de la conversión ALFARO, J , *De la cuestión del hombre a la cuestion de Dios* (Salamanca 1988), BENZO, M , *Hombre profano, hombre sagrado*, Madrid 1978, CAPDEVILLA, V M , *Liberación y divinización del hombre* 1 (Salamanca 1984), FLICK, M - ALSZEGHY, Z , *Antropología teológica* (Salamanca 1970), GELABERT, M , *Salvacion como humanización* (Madrid 1985), GONZALEZ FAUS, J I , *Poyecto de hermano* (Santander 1987), LADARIA, L , *Antropología teológica* (Madrid-Roma 1983), MOLTMANN, J , *El hombre Antropología cristiana en los conflictos del presente* (Salamanca 1973), RUIZ DE LA PENA, J -L , *El don de Dios Antropología teológica especial* (Santander 1991), THIELICKE, H , *Esencia del hombre* (Barcelona 1985), VV AA , *Antropologías del siglo XX* (Salamanca 1976), ZUBIRI, X , *Sobre el hombre* (Madrid 1986)

Dios Padre y con la Iglesia, cuerpo de Cristo. Por su condición de hijo de Dios y miembro de la Iglesia, el cristiano participa del amor de Dios y está llamado a ser testigo del amor y de la santidad de Dios en la Iglesia y en el medio en que vive. La santidad de la Iglesia, que es la santidad de Jesús, su esposo y maestro, ha de manifestarse en sus miembros. La conducta del cristiano ha de acomodarse al Espíritu de Cristo y al Espíritu que guía y dirige la Iglesia.

A partir de aquí, se comprende mejor que la conversión posbautismal sea indispensable y común a todos los cristianos y que tenga características propias. Afecta a la Iglesia entera, en cuanto comunidad que se une y solidariza con la obra de Cristo, que es muerte al pecado y resurrección a la vida de gracia. Pero ha de tener también en cuenta la realidad concreta de la vida de los creyentes en relación con la fidelidad a sus compromisos cristianos.

Entre estos compromisos puede establecerse una jerarquía de valores, un nivel de exigencias, que no debe pasarse por alto si se considera que el Reino de Jesús es en lo esencial un reino de verdad y amor, de justicia y de paz. La Iglesia no es una mera institución social, sino una congregación familiar en la que todos y cada uno de sus miembros, mayores o pequeños, santos o pecadores, participan de una misma comunión de fe y de gracia. La verdad y eficacia de esta "segunda" conversión, destinada a manifestar la santidad ejemplar de la Iglesia y la solidaridad de sus hijos con el Primogénito de Dios, exigen un esfuerzo constante de la Iglesia y de todos sus miembros por encarnar en la vida y en la realidad histórica del hombre el espíritu del Evangelio.

CAPÍTULO III

CONVERSION Y RECONCILIACION EN EL ANTIGUO TESTAMENTO

BIBLIOGRAFIA

La bibliografía sobre el tema de la conversión en la Biblia es muy abundante. Citamos algunos títulos relativos al Antiguo Testamento y remitimos a la nota 1 otros de carácter general: DELHORME, J., "Conversion et pardon selon le prophète Ezequiel", en *Memorial J. Chaine* (Lyon 1950), 115-144; GIBLET, J., "Le sens de la conversion dans l'Ancien Testament", en *MD* 90 (1967), 79ss; KOCH, R., "La rémission et la confession des péchés selon l'Ancien Testament", en *StMor* 10 (1972), 219-247; LACAN, M. F., "Conversion et grâce dans l'Ancien Testament", en *LuV* 9 (1960), 5-24; MARCEN TIHISTA, A., "Liturgias penitenciales en el Antiguo Testamento", en VV. AA., *El sacramento de la penitencia* (XXX SET) (Madrid 1972), 85-104.

La experiencia de la conversión puede producirse en virtud de unos resortes íntimos que impulsan al hombre a rechazar y corregir sus errores, pero por lo general es una experiencia religiosa, esto es, movida por una llamada divina. Una de las formas utilizadas con más frecuencia en la Sagrada Escritura para expresar el amor de Dios y su voluntad de salvar a los hombres es la llamada a la conversión. Nos fijaremos en este capítulo en los escritos del Antiguo Testamento, para tratar en un capítulo posterior este mismo tema en el Nuevo Testamento y a la luz de la fe cristiana[1].

El tema de la conversión en la Biblia hay que situarlo desde dos referencias fundamentales, sin las cuales difícilmente puede explicarse con cierta profundidad: una dice relación al pecado, en cuanto

[1] APECECHEA, J., "Proceso religioso de la conversión en la Biblia", en *Phase* 2 (1967), 19-37; BAUER, J. B., "Conversión", en *DTB* (Barcelona 1967), 211-213; DACQUINO, P., "Peccato e perdono nella Sacra Scriptura", en *StCat* 20 (1976), 411-425; GIBLET, J., "Pénitence", en *DBS* 7 (1966), 628-671; GIBLET, J.-GRELOT, P., "Penitencia-conversión", en LÉON-DUFOUR, *VTB* (Barcelona 1966), 598-604; LIPINSKI, E., *La liturgie pénitentielle dans la Bible* (París 1969); LOFFLER, P., "The Biblical Concept of Conversion", en *StEn* 1 (1965), 93-101.

realidad que justifica o determina la llamada a la conversión, y la otra se refiere al perdón que Dios ofrece al pecador arrepentido y que abre la conversión a la esperanza. Ambas referencias están, sin embargo, interrelacionadas y tienen una fuente común, que es el amor misericordioso del Padre.

El fundamento del mensaje bíblico sobre la conversión está en el Dios de la Alianza, que ha tomado bajo su protección al pueblo de Israel y le manifiesta de forma constante su voluntad de ayuda y salvación. El mensaje que Dios envía a su pueblo, a través sobre todo de los profetas, a lo largo de la "historia de la salvación", se dirige a denunciar las infidelidades que el pueblo comete contra su Señor y a despertar y reavivar en los creyentes la esperanza en las promesas de salvación. Cara a este mensaje, el pueblo de Israel y sus dirigentes no permanecen pasivos: las oraciones que contienen los salmos bíblicos y las prácticas penitenciales públicas o privadas, juntamente con las exhortaciones de los profetas a una vida de rectitud y caridad y al arrepentimiento sincero de los corazones, son buena prueba de la importancia que tiene en el Antiguo Testamento el mensaje de la conversión.

LA CONVERSION, COMO LLAMADA DE DIOS

La conversión en la Biblia es en primer lugar una llamada en la que Dios manifiesta a los hombres su deseo de vivir en paz y comunión con ellos. Por encima de cualesquiera otras intenciones o motivaciones más inmediatas que podemos encontrar en el mensaje bíblico de la conversión, éste tiene su última y fundamental explicación en la voluntad de Aquel en cuyo nombre se proclama dicho mensaje. Si Dios llama al hombre o éste se siente llamado por Dios, es porque entre Dios y el hombre existe una base de relación y de recíproco interés. El lenguaje que Dios emplea para comunicarse con el hombre es lógicamente un lenguaje humano, a través del cual se proyecta una imagen antropomórfica de Dios. Los profetas recurren a los resortes psicológicos del lenguaje para llegar al corazón y a la voluntad del hombre, pero la razón última que justifica la formulación de la llamada divina a la conversión está en el amor de Dios hacia el hombre. Este amor tiene en la Biblia un doble fundamento: Dios es el creador del hombre, a quien ha constituido señor del universo[2]; pero Dios es también el Supremo Señor y Padre de

[2] Gén 1,26-30, Sal 8

su pueblo, al que ha prometido la salvación y con el que ha establecido una alianza de fidelidad.

Las formas literarias con que se expresa el mensaje de la conversión en los escritos veterotestamentarios son muy variadas y pueden a veces parecer contradictorias, como contradictorio es también el lenguaje del amor humano, pero denotan en su conjunto el amor generoso que las inspira. Una imagen utilizada frecuentemente por los profetas para revelar el amor gratuito, generoso y misericordioso de Dios, es la del Esposo que, lejos de rechazar a la esposa infiel, le recuerda los beneficios que de El ha recibido y la invita a volver a su Dios[3].

Otras expresiones se inspiran en la imagen de Dios Padre, que está siempre dispuesto al perdón, a la paz y a la reconciliación[4], que corrige a su pueblo como un padre a sus hijos y se apiada siempre de ellos[5].

Los sentimientos de Dios hacia su pueblo se expresan a veces en un lenguaje maternal, que utilizan con gran destreza algunos profetas, como Oseas, Jeremías e Isaías, y expresa con ternura el amor entrañable de Dios para con su pueblo[6]. El "poema del amor divino" de Oseas desarrolla la imagen del niño Israel, a quien Dios ha llevado en brazos y por el que sufre dolor en sus entrañas cuando se vuelve a los ídolos[7]. De forma semejante, Jeremías, evocando a Raquel, pone en boca de Dios frases como éstas: "¡Si es mi hijo querido Efraím, mi niño, mi encanto! Cada vez que le reprendo me acuerdo de él, se me conmueven las entrañas y cedo a la compasión"[8]. En Isaías, el amor de Dios se compara directamente con el de una madre: "¿Puede una madre olvidarse de sus criaturas, dejar de querer al hijo de sus entrañas? Pues aunque ella te olvide, yo no te olvidaré"[9].

[3] Ez 16,59-63, Is 54,4-8, 62,3-5, Jer 3,1-13

[4] Is 55,7, 27,4-5, 57,19, Ez 34,25, Neh 9,17, Dan 9,9, 1 Crón 21,13, Sal 86,5, 130,4, 2 S 24,14, Ex 34,6 "Pues si yo soy padre, dónde esta mi honor?" (Ml 1,6) Cf Ibanez Arana, "La reconciliación en el Antiguo Testamento", en *Lumen* 30/1 (1981), 3-39

[5] "No desdeñes, hijo mío, la instrucción de Yahveh, no te dé fastidio su reprensión, porque Yahveh reprende a aquel que ama, como un padre al hijo querido" Prov 3,12, Dt 8,5, Sal 27,10, 31,9, 103,13, Job 5,17-18

[6] La encíclica de Juan Pablo II, *Dives in misericordia*, se fija detenidamente en la riqueza expresiva de los vocablos bíblicos y en especial en este matiz maternal que encierra el término *rahmin*, usado por Isaías, 49,15, cf n 4, nota 52 de la encíclica

[7] Os 11,1-9

[8] Jer 31,15-20

[9] Is 49,15 Otros textos, Sab 15,1-2, 16,6-7; Sal 130, Is 38,10-20 Félix García habla de "un padre con entrañas de madre", cf. García López, F , "Dios Padre en el Antiguo Testamento", en *ETri* 24/3 (1990), 385-399 (espec p 394)

EL PECADO EN EL MENSAJE DE LA CONVERSION

El pecado es una categoría eminentemente religiosa, que sintetiza y apropia todo lo que hay de mal moral en el mundo y en el hombre. Es un concepto extraordinariamente útil, en cuanto abarca el complejo y a veces indefinido campo de aquello que el hombre no debe hacer y contraría la voluntad de Dios; pero es a la vez un concepto confuso, en cuanto tiende a abarcar realidades que exigen una diferenciación y una distinta valoración.

Lo primero a destacar en este concepto, si tenemos en cuenta la literatura religiosa y en particular los escritos hebreos, es que se trata de una realidad muy relevante en la existencia humana, porque amenaza la libertad del hombre y afecta al destino mismo de la humanidad. En este sentido, está protagonizado en el Antiguo Testamento por el espíritu o poder del mal, que, si no escapa a la soberanía de Dios, ejerce su influencia sobre los hombres y puede apartarles de los proyectos divinos de salvación. La desobediencia de Adán y Eva al mandato divino es el paradigma de una conducta que aleja al hombre del paraíso donde Dios le había colocado. Los males humanos, tanto físicos como morales, tienden a explicarse en relación con el pecado, bien se trate de la desobediencia cometida por los primeros padres, de faltas imputables a los ascendientes o de faltas personales[10].

El pecado de Adán y Eva tiene en la Escritura un valor simbólico y ejemplar. Es una falta de desobediencia al mandato divino, a causa de la cual llega la desgracia a la humanidad. Es una falta imputable al hombre, aunque éste se deje seducir por influencias externas o razones aparentes. En él se contempla sobre todo la razón "religiosa" del mal moral, que tiene en cuenta la voluntad divina. El rechazo de Dios significa el abandono de aquel que es la fuente de todo bien y constituye, por tanto, un mal trascendental para el hombre. Dentro de una concepción teocrática de la sociedad, la voluntad divina es el fundamento de toda ley o prescripción, ya sea estrictamente de carácter religioso o de carácter social. De hecho, la ley mosaica tiende a abarcar todo el campo de la conducta humana.

Esta concepción religiosa del pecado no excluye, sin embargo, el reconocimiento de otras dimensiones de la moralidad, como aquellas que se refieren a los deberes para con el prójimo, a sus derechos, bienes e intereses. La moral judía es bien explícita en cuanto a la defensa de los derechos humanos que, en el contexto socioló-

[10] Cf. MARTÍN VELASCO, J., "Dimensión religiosa del pecado", en *TCa* 17 (1986), 25-43.

gico del tiempo, se consideran primarios y en especial de aquellos que amparan a los seres más desvalidos de la sociedad, como las viudas y los huérfanos, los extranjeros, los esclavos, que por su situación social necesitaban mayor protección o ayuda[11].

Por otra parte, las leyes y prescripciones sociales, que tratan de regular la conducta religiosa de los judíos, han de interpretarse dentro del contexto sociocultural en que se redactan y teniendo en cuenta el carácter de su contenido. Gran número de normas, como las que aparecen en los libros del Pentateuco, giran en torno a la perfección externa del culto religioso y a la pureza ritual[12]. La ley mosaica tiende a abarcar todo aquello que la tradición oral o escrita de los judíos conserva y transmite como voluntad divina. Algunos pecados son señalados por su especial gravedad y se castigan muy severamente, como la blasfemia, la idolatría, el adulterio y el homicidio[13]. Se consideran también pecado diversas impurezas de tipo ritual o carnal, aunque se tiene en general en cuenta la voluntariedad de quien comete la falta en orden a la gravedad del pecado.

Con frecuencia se denuncian los pecados de una forma general o global, como faltas de infidelidad a Dios. De esta manera se pone aún más el acento en el carácter religioso del pecado, que fundamentalmente consiste en faltar a las exigencias de la Alianza, a la fe y confianza en Dios, a su ley y a todo lo que ésta abarca en cuanto a deberes y prácticas religiosas[14]. En esta comprensión global del pecado, el mensaje de la salvación se dirige a todos los que forman parte del pueblo elegido y tiene su fundamento en aquel que está en el origen y en las esperanzas del creyente judío, el Dios de las promesas y de la misericordia.

Para el creyente judío, el pecado es la única realidad que puede desbaratar los proyectos divinos sobre el triunfo y la prosperidad de Israel. En este aspecto, hay en la concepción hebrea de la moralidad una marcada tendencia a relacionar la culpa y el pecado con la desgracia humana, a ver en las derrotas, en las enfermedades y

[11] Dt 15,7-18.

[12] Ex 19,6; Lev 11,44; 19,2.

[13] Ex 21,12-15; Lev 24,10-16. El Deuteronomio exige la muerte en caso de idolatría y otros pecados especialmente graves (Dt 13,6; 17,2-7). El Levítico y el libro de los Números castigan determinados pecados con la expulsión del pecador de la comunidad (Lev 17,4.9.14). En las proximidades de la era cristiana, se recurre a la "excomunión". Esta medida, adoptada por los responsables de la comunidad, llevaba consigo la exclusión de la comunidad durante treinta días o de forma definitiva *(herem),* con las consecuencias religiosas y sociales que ello comportaba. Cf. ADNÈS, P., *La Penitencia* (Madrid 1981), 20-23.

[14] Is 1,17; Os 4,2; Am 4,1; Miq 2,1.

dolencias físicas, un castigo que se deriva del pecado propio o de los ascendientes. Responde esta concepción a una idea primitiva del pecado y a una concepción de la comunidad humana, característica de las sociedades de aquel tiempo, en la que se destaca la unidad integral de la familia o del cuerpo étnico y se relaciona estrechamente el bien o el mal moral con el bienestar o la desgracia material. Esta mentalidad no impide, sin embargo, que también se vea en la experiencia de la desgracia humana o del mal físico la prueba divina o el destino del inocente que, como en el caso singular del "Siervo de Yahveh", es elegido por Dios para interceder o expiar por los pecadores [15].

La terminología hebrea sobre el pecado es extraordinariamente rica y amplia [16]. Los especialistas en el tema destacan, entre los conceptos más afines a la realidad del pecado, los de "injusticia" *(resha),* "rebelión *(pesha),* "extravío" *(awon)* y "transgresión" *(hatta).* En la literatura judeo-palestinense, sobresale también el vocablo, *hoba* ("deuda"), que llega incluso a absorber a los demás vocablos. De acuerdo con esta última terminología, el pecado produce una "deuda" ante Dios, que solo Dios puede condonar o "absolver" [17].

Medios para alcanzar el perdón

Además de la denuncia del pecado, en el mensaje del Antiguo Testamento sobre la conversión se proponen los medios para alcanzar el perdón o la piedad divina. Estos consisten principalmente en el reconocimiento y la confesión del pecado, la ofrenda de sacrificios y las prácticas penitenciales. Estas últimas se reducen sobre todo a oraciones, ayunos y signos externos de dolor y compunción, y pueden comprender también otras obras de caridad o piedad, como el estudio de la Ley o *Torah* y los propios sufrimientos corporales

[15] Is 52,13-53,12. Cf. SABUGAL, S., op. cit., 80.

[16] Cf. BAUER, J. B., "Pecado", en *DTB* (Barcelona 1967), 783-799; BEAUCHAMP, E., "Péché", en *DB* 7, 407-471; DEMAN, TH., "Péché", en *DTC* 12, 140-275; GELIN, A., "Le péché dans l'Ancien Testament", en *Théologie du péché* (Tournai 1960); CORDERO, M. G., "Las diversas clases de pecado en la Biblia", en *CTom* 85 (1958), 399-430; FERRERO BLANCO, J. J., "El pecado en la Biblia", en *Sinite* 23 (1967), 181-212; GRADWOHL, R., "Pecado y perdón en el judaísmo", en *Concilium* 98 (1974), 206-215; KOCH, R., *Il peccato nel Vecchio Testamento. La rottura della Alleanza* (Roma 1973); MAGGIONI, B., "Salvezza di Dio e peccato dell'uomo", en *La Penitenza*, op. cit., 15-66.

[17] Cf. SABUGAL, S., op. cit., 26-45; BRACCHI, R., "Il concetto di peccato nei nomi che lo definiscono", en *EL* 2-3 (1989), 221-263 (espec. p.232).

llevados con espíritu de humildad y confianza en Dios[18]. Estas últimas obras de caridad y piedad son medios personales, no cúlticos, que sirven para la expiación de los pecados y ayudan a la reconciliación con Dios si van acompañadas de la conversión sincera del corazón, como piden los profetas[19]. Las abluciones y purificaciones rituales son también una forma de práctica penitencial[20].

Más importancia tienen entre las prácticas penitenciales judías los sacrificios expiatorios ofrecidos por los pecados personales o del pueblo. A semejanza de lo que se hace en otros pueblos del entorno cultural hebreo, estos sacrificios son ofrecidos por el supremo representante del pueblo, como puede ser el juez y profeta Samuel, el rey Josafat o el sacerdote y escriba Esdras, encargado de la reconstrucción del templo de Jerusalén[21]. Estos sacrificios tienen lugar con ocasión de calamidades o necesidades públicas y van unidos a oraciones, ayunos y otras obras de penitencia.

Entre estos sacrificios, destaca el Gran Día de la Expiación o *Yom Kippur,* como una de las grandes festividades del pueblo. Dirige la ceremonia el sumo sacerdote: con la sangre de un cabrito sacrificado, rocía el santuario confesando las faltas del pueblo; luego, descarga con sus dos manos las faltas sobre la cabeza de otro macho cabrío, que es conducido al desierto. Al final, el sumo sacerdote bendice solemnemente al pueblo en el nombre de Yahveh. La fórmula de confesión, que no recoge el Levítico, debía tener un carácter genérico, a juzgar por las fórmulas conservadas por la *Mishna.* La bendición final era considerada como una especie de absolución, que requería ciertamente la conversión de corazón[22].

Confesión, arrepentimiento y compasión

Las confesiones de pecados y fórmulas varias que expresan verbalmente la conciencia de culpa, la esperanza y el deseo del perdón, son en el Antiguo Testamento el mejor y más vivo ejemplo de lo que significa el verdadero arrepentimiento. La profunda y lacónica confesión del rey David, ante la denuncia del profeta Natán por su doble pecado de adulterio y homicidio, "he pecado contra Yahveh", refleja la actitud del hombre que carga sin excusa con todo el peso

[18] Cf. SABUGAL, S., op. cit., 90.
[19] Is 1,16s; 58,1-14; Os 6,6.
[20] Mc 7,1-15. Cf. ADNÈS, P., op. cit., 19-20.
[21] 1 Sam 7,5-9; 2 Crón 20,3-13; Esd 8,35; 9,1-15.
[22] Lev cp.16. Cf. ADNÈS, P., op. cit., 17-18; SABUGAL, S., op. cit., 92.

de su responsabilidad moral y que se pone a merced del veredicto divino. Es un claro ejemplo de cómo la fe en Dios contribuye a descubrir la gravedad de la injuria cometida contra el prójimo y permite al mismo tiempo abrir el corazón a la esperanza y al perdón[23].

En el libro de Nehemías, los hijos de Israel confiesan reiteradamente los pecados de sus antepasados y los levitas pronuncian una larga fórmula de confesión, haciendo historia de las infidelidades cometidas contra Dios y reconociendo la justicia de los castigos recibidos[24].

Pero es sobre todo en los Salmos donde estas confesiones se formulan con mayor entonación lírica, sinceridad religiosa y riqueza de sentimientos. Los salmos de contenido penitencial son en unos casos lamentaciones y súplicas de carácter público, que se hacen en el santuario con ocasión de aflicciones colectivas o en situaciones de guerra, peste, hambre, sequía o destierro. Otros forman parte de súplicas de carácter individual[25]. En todos predomina el deseo de recibir el perdón de Dios, de obtener la misericordia divina en situaciones de injusticia, desgracia o dolor. Son frecuentes las alusiones a los malos o impíos, a quienes se considera merecedores de todo castigo y se ponen en contraste con los justos y oprimidos que acuden humildemente al Señor.

Determinados salmos han sido destacados, tanto en la tradición judía como cristiana, por su profundo espíritu de contrición y esperanza, como fórmulas litúrgicas especialmente aptas para expresar a Dios el dolor y arrepentimiento por los pecados[26]. El salmo *Miserere* es un modelo de confesión, que recoge lo mejor del pensamiento hebreo sobre el espíritu de la conversión: junto a la conciencia de culpa, de haber ofendido a Dios, el autor de este salmo expresa el deseo y la esperanza de purificación, el gozo de una presentida reconciliación, la fe en el valor de un corazón arrepentido, por encima de los sacrificios exteriores, la voluntad de rehacer la vida entera[27].

[23] 2 Sam 12,13 Cf GIRAUDO, C , "La confesion de los pecados en el Antiguo Testamento", en *Concilium* 210 (1987), 287-298

[24] Ne cp 9

[25] Cf GONZALEZ, A , *El libro de los Salmos* (Barcelona 1977), 31-32

[26] Se destacan, entre los salmos de contenido penitencial, los "siete" siguientes 6, 32, 38, 51, 102, 130 y 143 Cf VV AA , "Prier les Psaumes", en *Lumière et Vie* 202 (1991)

[27] Cf GONZALEZ, A , op cit , 242-249, GUILLET, J , "Le psaume Miserere", en *MD* 33 (1953), 56-71, BERNINI, G , *Le preghiere penitenziali del Salterio* (Roma 1953), 77-99

En consonancia con el espíritu de los salmos hebreos, se encuentran en la literatura sapiencial judía alusiones de tipo exhortativo a la práctica de la confesión de los pecados[28].

Si el mensaje bíblico de la confesión encuentra su punto de arranque en el amor misericordioso de Dios, no se reduce a denunciar el pecado y a llamar al arrepentimiento en orden a reparar la "deuda" contraída ante Dios y el daño inferido al prójimo, sino que mira también al horizonte de las promesas divinas. El favor de Dios puede hacerse presente en situaciones humanas personales y sociales muy concretas, pero apunta sobre todo a la obra de la salvación.

Para el creyente judío, la salvación es la manifestación del poder de Dios en favor de su pueblo. El ansia de salvación se reaviva en el pueblo especialmente cuando se encuentra necesitado del auxilio divino, ante graves peligros de esclavitud, guerra o peste, y va unido con frecuencia al recuerdo de las infidelidades y de las culpas contraídas. Tiene en cuenta la realidad y situación histórica en que se encuentra el pueblo, pero apunta al mismo tiempo a la obra de la salvación, como realidad que vendrá a cumplir de forma definitiva las promesas divinas. En el lenguaje de algunos profetas, como Isaías y Jeremías, y de algunos salmos, las promesas de Dios tienen a veces un contenido claramente escatológico, que apunta a un reino de paz y prosperidad, instaurado por el Mesías o Enviado de Dios[29].

Para el profeta Jeremías, las metas de la llamada a la conversión están en la "novedad" de un corazón conforme al sentir de Dios, de una alianza que sitúe la ley en el interior del hombre, de una Jerusalén reconstruida[30]. Isaías anuncia la justicia y la salvación, unos cielos nuevos y una tierra nueva[31]. Lo esencial de esta nueva alianza parece estar, pues, en la renovación interior del hombre, renovación que sólo puede producirse por obra y gracia de Dios[32].

No faltan en los profetas hebreos alusiones a una llamada a todos los pueblos para que se incorporen a la fe en Yahveh. Así en los textos tardíos de Isaías y en Zacarías[33]. También algunos salmos presienten el acercamiento de todos los pueblos al Dios de

[28] Sir 21,1 "Hijo, ¿has pecado? No lo vuelvas a hacer, y pide perdón por tus pecados anteriores", Sir 4,25 31, Pr 28,13

[29] Is 49,6 8, 52,7, Jer 23,6, Zac 9,9, Ez 36,29

[30] Jer 24,7, 31,31-34, 32,40 Cf López de las Heras, J , "La llamada a la conversión y renovación en los profetas", en *TEsp* 31 (1977), 143-163 (espec p 146)

[31] Is 46,12, 62,1-2, 65,17, 66,22 Cf Verges, S , *La conversión cristiana* (Salamanca 1981), 353-359

[32] Cf López de las Heras, J , art cit , 155.

[33] Is 56,1-8, 60,3, 66,18-21, Zac 2,15, 8,20-23, 9,10

Abrahán[34]. Pero en el conjunto de la literatura hebrea predomina una visión segregacionista de las promesas divinas, que proclama sobre todo el castigo de los enemigos de Israel[35]. Las divisiones entre Judá e Israel hacen recordar a los profetas los pecados de uno y otro reino, anunciando el perdón y la unión entre las naciones hermanas[36].

Si Dios se muestra misericordioso con su pueblo, los creyentes judíos deberían sentirse misericordiosos unos para con otros. Sin embargo, la ley del "talión" se limita a exigir la moderación en la forma de manifestar la venganza contra las injurias recibidas. Dicha ley se aplicaba sobre todo en caso de homicidio voluntario[37]. El pobre que se siente injustamente tratado pone en manos de Dios su venganza[38]. Sin embargo, Abrahán, el padre de los creyentes, se manifiesta en todo momento como un hombre de paz, que evita toda rencilla con los suyos o con los extranjeros. El libro del Exodo recomienda la ayuda al enemigo y el Levítico ordena amar al prójimo como a uno mismo[39]. La literatura sapiencial insiste en el amor fraterno hacia todos, incluido el enemigo[40]. David perdona la vida al rey Saúl que le persigue[41]. Y el libro del Eclesiástico recoge estas palabras de Ben Sirá: " Perdona a tu prójimo el agravio, y, en cuanto lo pidas, te serán perdonados tus pecados. Hombre que a hombre guarda ira ¿cómo del Señor espera curación?"[42]

LA CONVERSION, CAMINO DE SALVACION

Si la conversión del hombre arranca en la Biblia de una llamada de Dios, el movimiento de conversión consiste en una vuelta hacia Dios. La imagen que predomina en el lenguaje bíblico sobre la conversión es la del "camino de la vida". El término bíblico de conversión alude principalmente a un cambio de dirección o de ruta, a una vuelta a Dios, dejando el falso camino que apartaba de El. El término hebreo más usado con este significado es el de *shub*, em-

[34] Sal 47,8-10, 86,9 Cf BEAUCAMP, "Le salut dans les psaumes", en *LuV* 202 (1991), 93-105

[35] Cf IBANEZ ARANA, A , art cit , 13.

[36] Jer 3,6-13 18, 50,20, Os 2,2, 5,5 13-14, Ez 37,5-27

[37] IBANEZ ARANA, A , Ibid , 17

[38] Sal 143,12

[39] Ex 23,4-5, Lev 19,18 Jeremías intercede por sus enemigos (Jer 15,11) Job confiesa no haberse alegrado de la desgracia de su enemigo (Job 31,19)

[40] Prov 24,17-18 21-22, Sir 10,6

[41] 1 Sam 26,8-11

[42] Sir 28,2-3

pleado más de mil veces en la Biblia y traducido a la versión griega de los LXX por 80 vocablos diferentes[43]. El término *teshubah,* que significa la conversión o vuelta del corazón a Dios, adquiere gran desarrollo en la tradición rabínica, en los textos usados en el tiempo litúrgico que separa el año nuevo judío del día del Gran Perdón, que comprende diez días de "conversión de corazón"[44].

El mensaje bíblico de la conversión aparece ya suficientemente explícito en las palabras que Moisés dirige al pueblo judío, en nombre de Yahveh, antes de entrar en la tierra prometida: "Mira, yo pongo hoy ante ti vida y felicidad, muerte y desgracia. Si escuchas los mandamientos de Yahveh tu Dios que yo te prescribo hoy, si amas a Yahveh tu Dios, si sigues sus caminos y guardas sus mandamientos, preceptos y normas, vivirás y te multiplicarás; Yahveh tu Dios te bendecirá en la tierra a la que vas a entrar para tomarla en posesión"[45]. El profeta Jeremías, que destaca entre los demás profetas por su insistencia en el mensaje de la conversión, repite estas mismas palabras: "Así dice Yahveh: Mirad que yo os propongo el camino de la vida y el camino de la muerte"[46].

En la llamada a volver a Dios late el mensaje de que en Dios está el origen de la vida del hombre, la fuente de todo bien y el principio de la salvación, es decir, se contiene el mensaje fundamental de la fe religiosa y bíblica. De acuerdo con este mensaje, sólo hay dos caminos para el hombre: el que le conduce hacia un destino de bien, un destino de vida, que pasa por el reconocimiento de la soberanía y del amor de Dios, y el que le aleja de aquel que es la fuente de la vida y de sus proyectos de salvación, el cual sólo puede conducir a la muerte[47].

[43] Cf Mourlon Beernaert, P , "Se convertir à l'Evangile", en *LV* 2 (1987), 127-136 (espec p 129), Lopez de las Heras, J., art cit , 145-146 La llamada a un cambio interior, de corazon, es insistente en el profeta Jeremías, 4,4, 11,8, 13,20, 18,2 11, 22,21, 25,7, 31,31-34, 32,29 39-40, 35,15 Y también en Ezequiel 3,7, 6,9, 18,31, 36,25-27 Sobre la "dureza de corazón", ver Jer 5,3, 18,12, 22,21, 25,7

[44] Cf Marcen Tihista, A , art cit Cf Lopez de las Heras, J , ibíd

[45] Dt 30,15-16

[46] Jer 21,8 "Todos los que te abandonan serán avergonzados " "por haber abandonado el manantial de aguas vivas", se lee tambien en Jeremias 17,13 Cf Maggioni, B , art cit , 29-32

[47] Jer 2,23, 3,13, 14,20, 22,16, 26,13, 31,34 "Ya no tendrán que adoctrinar más el uno a su projimo y el otro a su hermano, diciendo 'conoced a Yahveh', pues todos ellos me conocerán, del más chico al más grande —oráculo de Yahveh—, cuando perdone su culpa, y de su pecado no vuelva a acordarme" (Jer 31,34) en esta frase, dice Caballero Cuesta, se concentra toda la realidad de la conversión, cf Caballero Cuesta, J -M , "La *metanoia* en la Biblia Penitencia y conversion en el profeta Jeremías y en Jesús de Nazaret", en *Revista Agustiniana* 82-83 (1986), 29-32

Muerte y vida son dos conceptos bíblicos que reflejan perfectamente la contraposición entre dos caminos, dos orientaciones opuestas de la conducta humana, una dirigida hacia Dios y la otra apartada de El. El significado físico de estos conceptos se hace extensible también al orden moral, espiritual y trascendente de la existencia humana, que sólo adquiere auténtico sentido si mantiene su conexión con aquel que es su origen y fundamento, la fuente de toda vida. Un texto del profeta Ezequiel abunda en dichos conceptos: "En cuanto al malvado, si se aparta de todos los pecados que ha cometido... y practica el derecho y la justicia, vivirá sin duda, no morirá". "¿Acaso me complazco yo en la muerte del malvado —oráculo del Señor Yahveh— y no más bien en que se convierta de su conducta y viva? Pero si el justo se aparta de su justicia..., ¿vivirá acaso? No,... a causa... del pecado que ha cometido, morirá"[48].

En el trasfondo de estos conceptos hay una visión eminentemente religiosa del hombre, según la cual la existencia humana en su totalidad deriva de Dios y solamente puede subsistir si se inserta en Dios mismo, en su obra creadora y salvadora. Esta inserción, siendo voluntad y gracia de Dios, oferta permanente de su amor misericordioso, no puede producirse sin la fe, sin la adhesión confiada del hombre a las promesas divinas, sin la libre aceptación de su voluntad. La dependencia que el hombre tiene respecto a Dios no se sitúa, sin embargo, en el plano de la libertad, que Dios respeta absolutamente, sino en el plano mismo de la existencia humana, la cual sólo adquiere plenitud de sentido si se mantiene unida a la fuente de la vida, que es Dios[49].

La conversión, en último término, es una llamada y una advertencia que Dios dirige al hombre para que éste busque el camino de la felicidad, de su salvación en "alianza" con Dios, en relación de amistad y confianza con aquel que se revela como Padre del hombre, Señor y amigo de la vida, en voluntad de obediencia y fidelidad

[48] Ez 18,20-24. Este capítulo del profeta Ezequiel insiste con un lenguaje muy directo en la necesidad de practicar el bien y la justicia para poder "vivir" y termina diciendo: "Yo no me complazco en la muerte de nadie, sea quien fuere, oráculo del Señor Yahveh. Convertíos y vivid" (v.32). Ver también Ez 3,18-21; 33,11; Am 5,4; Os 6,1-2: "Venid, volvamos a Yahveh, pues él ha desgarrado y él nos curará, él ha herido y nos vendará. Dentro de dos días nos dará la vida y al tercer día nos hará resurgir y en su presencia viviremos". Este lenguaje que identifica la "vida" con la salvación lo encontramos igualmente en la literatura sapiencial (Sir 15,17) y en el evangelista Juan (Jn 1,4).

[49] Sir 15,11-20: Dios ha hecho al hombre libre para guardar sus mandamientos, pero la elección que el hombre haga le conducirá a la vida o la muerte.

a su Hacedor, que conoce lo más íntimo del hombre y desea conducirle por los caminos del bien, en espíritu de alabanza y generosidad por el don de la vida que encierra un tesoro inabarcable de energías dispuestas por Dios para gozo de la humanidad[50].

El libro del Génesis, al describir la obra de la creación y la relación del hombre con ella, pone en boca de Dios esta advertencia: "...del árbol de la ciencia del bien y del mal no comerás, porque el día que comieres de él, morirás sin remedio". "De ninguna manera moriréis", es la réplica que la serpiente hace a Eva, sino que "seréis como Dios, conocedores del bien y del mal". Y es Dios quien reflexiona con amarga ironía, después de la caída de los primeros padres, aludiendo al frustrado deseo del hombre de "vivir para siempre"[51]. Vida y muerte apuntan, en definitiva, a una existencia que trasciende la inmediata realidad humana y que va relacionada con la gracia que Dios ofrece al hombre en orden a su salvación.

[50] Dios aparece en el Antiguo Testamento como pastor, guía, consejero, salvador, amigo del hombre: Sab 1,13-14; Sal 23; Sal 18,3.

[51] Gén 2,17; 3,4-5; 3,22.

CAPÍTULO IV

CONVERSION A LA FE EN JESUS Y RECONCILIACION CRISTIANA

BIBLIOGRAFIA

ARTOLA, A. M., "La penitencia cristiana según San Pablo", en *ICle* 3 (1969), 182-186; BOISMARD, M.-E., "Conversion et vie nouvelle dans Saint Paul", en *LuV* 9 (1960), 71-94; DUPONT, J., "La conversion dans les Actes des Apôtres", en ibíd., 48-70; GIBLET, J., "Les dimensions chrétiennes de la conversion", en *LV* 37 (1982), 47-57; LACAN, M. F., "Conversion et royaume dans les Evangiles synoptiques", en *LuV* 9 (1960), 25-47; MICHIELS, R., "La conception lucanienne de la conversion", en E*Th*L 41 (1965), 42-78), PRATE, B., "La conversione nei Vangeli", en *SaD* 11 (1966), 298ss; ROCHE, E., "Pénitence et conversion dans l'évangile et la vie chrétienne", en *NRTh* 79 (1957), 113-134; ROMANIUK, K., "Repentez-vous, car le Royaume des Cieux est tout proche", en *NTS* 12 (1966), 559-269; ZEDDA, S., "La conversione in S. Paolo", en *SaD* 11 (1966), 195-210. Ver otros títulos en nota 1 y en la bibliografía del capítulo anterior.

LA CONVERSION Y EL ANUNCIO DE LA LLEGADA INMINENTE DEL REINO

El mensaje de la conversión es fundamentalmente en la Biblia hebrea una llamada a creer en Dios y a confiar en sus promesas, a seguir sus caminos. Esta llamada va inserta en la historia del hombre y adquiere tonalidades y acentos nuevos cuando el hombre, la humanidad, el Pueblo de Dios, se aleja de los caminos de Dios, olvida o abandona a su Creador y Salvador. El contenido de este mensaje está centrado en la Ley mosaica, en el culto religioso, en la piedad para con Dios y los hermanos. La fidelidad del pueblo hebreo a este mensaje va ligada a la fidelidad de Dios a sus promesas, si bien esta última es siempre una fidelidad eterna, perpetuamente misericordiosa. El punto oscuro de este mensaje estaba en saber cuándo y cómo las promesas de Dios se harían realidad.

En tiempos de Jesús, las esperanzas mesiánicas se manifestaban de dos maneras: unos creían que Dios ayudaría al pueblo de Israel,

sometido al imperio romano, a recuperar su libertad política y a constituirse en un reino independiente; otros esperaban la llegada del Enviado de Dios para restablecer la paz y la justicia en el mundo. Los primeros, representados por los "zelotes", confiaban en una victoria política y social de Israel; los segundos, cuyas aspiraciones están recogidas en las palabras del anciano Simeón del evangelio de Lucas, confiaban en la llegada del Ungido de Dios, luz para el mundo y gloria de Israel[1].

Los relatos evangélicos comienzan anunciando la llegada inminente del reino de Dios y exhortando a la conversión[2]. Juan, el Bautista y Precursor del Salvador, bautizaba en el Jordán a muchos israelitas, que confesaban sus pecados, y les anunciaba que alguien mayor que él vendría detrás de él para bautizar en el Espíritu Santo y en fuego[3]. El cántico de Zacarías presenta a su hijo Juan como el profeta que irá "delante del Señor para preparar sus caminos, para anunciar a su pueblo la salvación, el perdón de los pecados"[4]. El propio Juan señala a Jesús, diciendo: "He aquí el cordero de Dios que quita el pecado del mundo"[5].

El mensaje evangélico de la conversión no tiene la elocuencia que alcanza en los grandes profetas bíblicos, pero se expresa con tal concreción y urgencia, con tal rotundidad y reciedumbre, que suena a un mensaje nuevo, original, de retorno a las fuentes: "Y ya está el hacha puesta a la raíz de los árboles; y todo árbol que no dé buen fruto será cortado y arrojado al fuego". "Pues ¿qué debemos ha-

[1] AUBIN, P., *Le problème de la "conversion". Etude sur un terme commun à l'hellénisme et au christianisme des trois premiers siècles* (Paris 1963); BEHM, J.-WURTHWEIN, E., "metanoeo", en *TWNT* 4, 972-976; ID., "metánoia", ibíd., 994-1004; HAERING, B., "La conversión", en VV. AA., *Pastoral del pecado* (Estella, Navarra), 1970, 97-202; MAGGIONI, B., "Apelo á conversáo e á penitencia", en *Theologica* 4 (1968), 448-456; MONGILLO, D., "Conversión", en *DTI* 1 (Salamanca 1982), 121-139; NIETO, T., "Doctrina bíblica sobre la conversión", en *Liturgia* 252 (1971), 5-19; PIVA, P., "Conversión", en *DETM* (Madrid 1986), 136-143; SCHEIFLER, J. R., "Palabra de Dios y conversión cristiana", en VV. AA., *Para renovar la penitencia y la confesión* (Madrid 1969), 55-74; SCHMITT, J., "La révélation de l'homme pécheur dans le piétisme juif et le Nouveau Testament", en *LuV* 21 (1955), 13-34; SCHNACKENBURG, R., *El testimonio moral del Nuevo Testamento* (Madrid 1965), 18-42; SMALLEY, S., "Conversion in the New Testament", en *Churchman* 78 (1964), 193-210; TOSATO, A., "Per una revisione degli studi sulla *metánoia* neotestamentaria", en *RiBi* 23 (1975), 3-45; VV. AA., *El misterio del pecado y del perdón* (Santander 1972).

[2] Lc 2,25-32; Mc 1,4-5.

[3] Mt 3,1-12; Lc 3,16-17.

[4] Lc 1,76-77.

[5] Jn 1,29. Cf. LOSS, N. M., "La prospettiva di penitenza nella Bibbia", en *EL* 89 (1975), 194-221 (espec. p.208-209); COTHENET, E., "Sainteté de l'Eglise et péché des chrétiens", en *NRTh* 5 (1974), 449-470 (espec. p.452-454).

cer?", le preguntan a Juan, y éste contesta: "el que tenga dos túnicas, que las reparta con el que no tiene; el que tenga para comer, que haga lo mismo"[6]. En la línea del Deutero-Isaías, Juan invita a preparar los caminos del Señor[7].

El "bautismo de conversión" *(baptisma metánoias),* al que se refieren los sinópticos, se orienta sobre todo al perdón de los pecados y a un cambio de conducta[8]. En la predicación del Bautista, la conversión tiene un sentido muy personal e interior: apela a la dignidad y responsabilidad de cada uno en orden a una conducta que corresponda a la condición de hijo de Abrahán. La palabra griega más usada por los evangelistas para referirse a esta forma de conversión es *metánoia,* que tiene un sentido más interior y radical que el término castellano "penitencia", con el que ordinariamente se traduce. El verbo griego *metanoeo* recoge el sentido semítico de cambio en la conducta *(najam-shu)* y el del griego clásico de cambio de idea o mentalidad y corresponde mejor al concepto castellano de conversión[9].

Jesús, que se hace bautizar por Juan, como atestiguan los cuatro evangelistas, recoge la llamada a la conversión del Bautista y la proclama con términos propios: "El tiempo se ha cumplido y el Reino de Dios está cerca: convertios y creed la Buena Nueva"[10]. En el mensaje evangélico, la llamada a la conversión va ligada a la llamada a creer en el Evangelio, a creer en Jesús. La conversión adquiere así un contenido nuevo, concreto y positivo, que se centra en la adhesión a la persona de Jesús, el Enviado de Dios. El reino anunciado por los profetas comienza a hacerse realidad con la presencia de Jesús, a través de su palabra y de los signos que le acompañan[11]. El lenguaje de la conversión adquiere también en boca de Jesús tonalidades nuevas, más cercanas y certeras, impregnadas de un humanismo y de una sencillez sorprendentes: "Yo os aseguro: si no cambiáis y os hacéis como los niños, no entraréis en el Reino de los cielos"[12].

La llamada a la conversión se hace en el Evangelio tan necesaria, que nadie puede sentirse dispensado de ella: los pecadores pueden estar más cerca del Reino de Dios que aquellos que se creen justos y no se sienten llamados al arrepentimiento[13]. Resistirse a la

[6] Lc 3,8-9.
[7] Mc 1,3; Is40,3-5.
[8] Mc 1,4; Lc 3,3; Mt 3,11; 3,8.10.
[9] Mc 1,4; Mt 3,2.8.11; Lc 3,3.8.
[10] Mc 1,15; Mt 4,17.
[11] Lc 4,18-21; 7,18-23; 24,19; Mt 11,20-24.
[12] Mt 18,3.
[13] Mt 21,28-32; Lc 5,32; 13,3-5; 15,7.10; 24,47.

conversión significa cerrarse a la salvación, como se pone de relieve en varios textos evangélicos[14]. La presencia de Jesús provoca conversiones que constituyen ejemplos vivos de transformación interior y cambio de vida, como son los casos de Leví, el publicano convertido en apóstol de Jesús; la pecadora que, llena de amor, riega con sus lágrimas los pies del Maestro; el publicano rico Zaqueo, de quien todos murmuraban, que decide ser justo y generoso; el buen ladrón, que acepta el castigo y pide a Jesús en la cruz que se acuerde de él cuando esté en su reino[15].

La llamada a la conversión empalma, pues, en los evangelios con el mensaje de los profetas antiguos, pero tiene una frescura nueva, un tono más personal y directo, un lenguaje más cercano y comprensible. Es sobre todo una llamada orientada a suscitar la fe en Jesús, a preparar los caminos que conducen a él, a disponer los corazones para la llegada del reino que Jesús ha venido a instaurar en el mundo. No es ya simplemente una llamada a volver a los orígenes, a Dios autor y fuente de la vida, sino que es una invitación a entrar en la obra del reino, a acoger la riqueza que Dios Padre envía a los hombres a través de su propio Hijo.

EL AMOR MISERICORDIOSO DE DIOS EN LA ENSEÑANZA Y CONDUCTA DE JESUS CON LOS PECADORES

El primero de los mensajes que Jesús anuncia en su predicación, y el que brota con mayor convicción y fuerza de labios del Maestro, es el que habla del amor y de la misericordia del Padre. Parece lógico que el Hijo de Dios hable preferentemente y con gozo del Padre, pero se entiende también fácilmente que el Enviado de Dios quiera dar prioridad en su enseñanza al mensaje del amor de Dios a los hombres. El amor de Dios hacia el hombre difícilmente podría comprenderse si no se considera un amor misericordioso; pero únicamente el Hijo de Dios, que conoce al Padre, puede decir con autoridad que Dios espera y busca a los pecadores, que se alegra más por un pecador arrepentido que por noventa y nueve justos que no necesitan penitencia, que hace fiesta cuando el hijo pródigo, que había gastado su herencia viviendo disolutamente, vuelve arrepentido a la casa del Padre[16].

Las parábolas con las que Jesús explica que Dios se alegra por un pecador que se convierte, reflejan por sí mismas la claridad y

[14] Mt 11,20-24; 12,38-45; Lc 10,13-15; 11,29-32; 13,1-9; Lc 18,9-14.
[15] Lc 7,36-50; 19,1-10; 23,39-42.
[16] Lc 15,11-32.

hondura que esta verdad tenía en el corazón del Maestro nazareno. El evangelista Lucas presenta estas parábolas bajo un mismo "epígrafe" que se repite en ellas —la alegría del cielo por un pecador convertido— y las sitúa a propósito de que los fariseos y escribas murmuraban de que el Maestro acogiera a los pecadores y comiera con ellos, pero la originalidad de estas parábolas difícilmente se explica si no se refieren directamente a Jesús. No se puede expresar más claramente y con un lenguaje más sencillo y humano esta verdad. Se trata de tres parábolas inspiradas en tres distintas situaciones humanas —el pastor que pierde una oveja, la mujer que pierde una moneda, el padre que pierde un hijo—, si bien la tercera, que se acerca más a la realidad humana del pecador que se aleja, alcanza un desarrollo más amplio y es aprovechada en su segunda parte para señalar que el perdón debe también expresarse entre los hermanos [17].

La enseñanza de Jesús sobre la misericordia de Dios se inspira fundamentalmente en la realidad de Dios Padre, que deja de ser una imagen usada ocasionalmente, como ocurre en los libros del Antiguo Testamento, para convertirse en un punto de referencia básico de la predicación evangélica. Jesús se dirige siempre a Dios con la expresión "mi Padre" [18]. Junto con esta expresión, el Maestro usa también con cierta frecuencia la de "vuestro Padre", dirigiéndose a los discípulos o a sus oyentes [19].

La fe en Dios Padre es en la predicación de Jesús el fundamento de una confianza filial que se extiende a todas las realidades de la existencia, incluidas las más insignificantes. Esta confianza filial debe también inspirar los sentimientos del hombre que, reconociéndose pecador, desea acercarse a Dios y obtener su perdón. La conducta de Jesús con los pecadores trata de provocar e inspirar en ellos esta confianza en la misericordia divina. Así, dice a la pecadora: "tu fe te ha salvado, vete en paz"; a la mujer adúltera: "tampoco yo te condeno. Vete y en adelante no peques más". Y al buen ladrón: "hoy estarás conmigo en el paraíso" [20]. Ante quienes le reprochan su acercamiento a los pecadores, Jesús pone de relieve que ha venido

[17] Lc cp.15.

[18] Mc 8,38; 14,36; Mt 7,21; 26,39; Lc 10,22; 22,42. El arameo "Abba" solamente aparece en Mc 14,36 (además de Rom 8,15 y Gál 4,6). Cf. SCHNEIDER, G., "El Padre de Jesús", en *ETri* 24/3 (1990), 409-441; JEREMIAS, J., *Palabras desconocidas de Jesús* (Salamanca 1976).

[19] Lc 6,36: "Sed compasivos, como vuestro Padre es compasivo"; Lc 12,30-32; Mt 5,45; 6,26; 7,11; 10,29; 18,14; Mc 11,25. Cf. FERNÁNDEZ RAMOS, F., "Padre nuestro que estás en los cielos", en VV. AA., *Abba, Padre nuestro* (Madrid 1981), 11-36.

[20] Lc 7,50; Jn 8,11; Lc 23,43.

a llamar a aquellos que necesitan curación y conversión[21]. En el caso de la mujer adúltera, narrado por Juan, y en el de la pecadora pública, narrado por Lucas, Jesús se distancia del juicio condenatorio de los que le rodean y se inclina en favor de quienes han mostrado el arrepentimiento y el amor[22]. En la parábola de Mateo sobre los dos hijos que manifiestan una distinta actitud ante su padre —la del que dice "voy" y no va, y la del que dice "no quiero" y luego se arrepiente—, queda igualmente reflejada con claridad esta postura del Maestro[23].

EL PERDON DE LOS PECADOS, COMO SIGNO DE LA PRESENCIA DE JESUS Y DE SU ACCION REDENTORA

La postura de Jesús en favor de los pecadores va estrechamente ligada a la gracia del perdón de los pecados, que los evangelios anuncian y proclaman como el principal signo de la llegada del reino y de la presencia de Jesucristo. El perdón de los pecados aparece ya al comienzo de los evangelios como el signo esencial de la misericordia divina y de la realización de sus promesas de salvación. El cántico de Zacarías, en el primer capítulo del evangelio de Lucas, alude a la remisión de los pecados; y en el primer capítulo del evangelio de Juan, el Bautista señala a Jesús como el "cordero de Dios que quita el pecado del mundo"[24].

El dominio de Jesús sobre el pecado y las fuerzas del mal es el más claro signo de su condición divina. Las tentaciones de Mateo muestran a Jesús como aquel que conoce las insidias del tentador y que, en último término, le ordena que se aparte de él[25]. Su poder sobre los espíritus del mal se manifiesta en la curación de algunos poseídos de estos espíritus, como el hombre de Gerasa o los endemoniados de Lucas[26].

Pero aún más que el poder de expulsar demonios o de curar enfermos, causa sorpresa y aun escándalo, entre los que acompañan al Maestro, el hecho de que Jesús diga: "tus pecados quedan perdonados" *(aféontai soi ai amartiai sou)*. Una de las ocasiones en que

[21] Lc 5,31; Mc 2,17; Mt 9,13.
[22] Jn 8,1-11; Lc 7,36-50.
[23] Mt 21,28-32.
[24] Lc 1,77; Jn 1,29.
[25] Mt 4,1-11.
[26] Mc 5,1-20; 9,14-28; Mt 8,28-34; 12,22-30; 17,14-21; Lc 8,26-39; 11,14-25; 13,16. Preguntan a Jesús sus discípulos por qué ellos no pueden hacer lo mismo, y el Maestro les contesta que por falta de fe: Mt 17,19-21.

Jesús pronuncia estas palabras es en la casa de Simón, donde, según narra el evangelista Lucas, una pecadora conocida se acerca al Maestro y derrama sobre sus pies un frasco de perfume. Otra de las ocasiones, que es recogida con todo detalle por los tres sinópticos, se refiere al paralítico de Cafarnaún, que es introducido por el techo de la casa donde Jesús estaba, rodeado de mucha gente[27]. En ambas ocasiones, surge un comentario de la gente: "¿quién es este que hasta perdona los pecados?"[28].

En la escena del paralítico, los tres sinópticos coinciden en destacar que algunos (escribas, según Marcos y Mateo; escribas y fariseos, según Lucas) consideraban una blasfemia pronunciar semejantes palabras: "¿quién puede perdonar los pecados sino sólo Dios?" (se añade en Marcos y Lucas). En los tres, se recoge la respuesta del Maestro, que desea dejar claro cómo pronuncia estas palabras con autoridad y poder: "¿qué es más fácil, decir al paralítico: tus pecados te quedan perdonados, o decir: levántate, toma tu camilla y anda? Pues para que sepáis que el Hijo del hombre tiene en la tierra poder de perdonar pecados —dice al paralítico—, a ti te digo, levántate, toma tu camilla y vete a tu casa"[29]. Ante la curación del paralítico, todos (según Marcos y Lucas; la gente, según Mateo) se maravillaron ("la gente temió y glorificó a Dios", según Mateo; fuera de sí, según Lucas), glorificaban a Dios (coinciden los tres) y decían ("llenos de temor", según Lucas): "jamás vimos cosa parecida" ("hoy hemos visto cosas increíbles", según Lucas; según Mateo, la gente temió y glorificó a Dios, "que había dado tal poder a los hombres[30].

Tanto en la común referencia al "escándalo" de escribas y fariseos como en la constatación de la extraordinaria admiración de las gentes ante la curación del paralítico y las palabras de Jesús otorgando el perdón de los pecados (ambas cosas, curación y perdón, aparecen equiparadas), queda claro en el relato de los sinópticos que Jesús quiere relacionar su poder de perdonar los pecados con su condición mesiánica. Dicho poder es el mejor signo de la misión divina de Jesús y aparece estrechamente ligado a su persona. El añadido de Mateo, acerca del poder que Dios ha dado a los hombres, deja también entrever que tal poder puede ser ejercido en la Iglesia[31].

[27] Lc 7,36-50; Mc 2,1-12; Mt 9,1-8; Lc 5,17-26.

[28] Lc 5,21; 7,49; Mt 9,3-4; Mc 2,7.

[29] Mc 2,9-11; Mt 9,5-6; Lc 5,21-24.

[30] Mc 2,12; Mt 9,7; Lc 5,25.

[31] Los tres sinópticos hablan de un poder "en la tierra" cuando se refieren al poder de Jesús de perdonar los pecados: Mc 2,10; Mt 9,5.8; Lc 5,24.

Más adelante tendremos en cuenta otros textos evangélicos que se refieren al perdón de los pecados, como poder que Jesús transmite a sus discípulos. Ahora queremos sobre todo fijarnos en el hecho de que el ejercicio de este poder "en la tierra" se considera una verdadera "novedad" en el entorno de los discípulos de Jesús y constituye una escándalo en el ambiente judío en que se pronuncian. La teología hebrea considera que el perdón de los pecados, en cuanto viene de Dios, no puede ser ejercido por "hombre" alguno. La insistencia de Mateo en este punto no viene sino a confirmar dicho presupuesto: era preciso dejar bien claro en la comunidad judeocristiana, a la que directamente dirige Mateo su evangelio, que Jesús había pronunciado aquellas palabras con clara conciencia de lo que significaban y, por tanto, haciendo uso de un poder que poseía en virtud de su divina autoridad[32]. El poder de Jesús sobre las enfermedades y los demonios, sobre los vientos y el mar, aparece destacado por Mateo en el capítulo anterior al relato de la curación del paralítico, en el que se cita al profeta Isaías: "El tomó nuestras flaquezas y cargó con nuestras enfermedades"[33].

El perdón de los pecados forma parte, en el Nuevo Testamento, de la misión salvadora de Jesús. "Porque Dios no ha enviado a su Hijo al mundo —se lee en el evangelio de Juan— para juzgar al mundo, sino para que el mundo se salve por él"[34]. En los escritos neotestamentarios, la salvación aparece estrechamente vinculada a la persona de Jesús. Cristo es el objeto central de las promesas mesiánicas y el salvador del mundo, aquel a través del cual Dios quiere comunicar a los hombres su gracia salvadora. Y lo es en virtud de su doble condición de hombre y de Dios, de Enviado de Dios a los hombres y de Hijo de Dios, que obra en todo momento en unión con el Padre. Nos encontramos aquí con un conjunto de verdades de fe, que tienen su eje en la condición humano-divina de Jesús, sobre la que descansa el mensaje salvífico del perdón de los pecados, como don y gracia que el hombre obtiene a través de Jesucristo. Las palabras de Jesús otorgando el perdón de los pecados encuentran su verdadero sentido y alcance en el contexto cristológico del Nuevo Testamento.

[32] El poder, *exousía,* que Jesús ejerce cuando perdona los pecados, tiene relación en Mateo con el que ostenta cuando enseña: Mt 7,29. También en el capítulo 9 destaca Mateo el poder soberano de Dios sobre todo tipo de males, juntamente con su compasión hacia una muchedumbre necesitada de "pastor" y de obreros dispuestos a recoger la "mies" del Señor. Ver Lc 4,31.36. Cf. MACHUCA, A. V., "El paralítico perdonado en la redacción de Mateo", en *EE* 44 (1969), 15-43 (espec. p.39-43); DUPONT, J., "Le paralitique pardonné (Mt 9,1-8)", en *NRTh* 82 (1960), 940-958.

[33] Is 53,4; Mt 8,17.

[34] Jn 3,17; 1 Jn 4,10.

Partiendo del presupuesto de que en Jesús, en su propia persona, está la salvación humana[35], se comprenden mejor las diversas afirmaciones e interpretaciones que hacen los escritos neotestamentarios acerca de la misión salvadora de Jesús. La primera y más fundamental de estas afirmaciones es que la salvación llega por la fe en Jesucristo. Así se dice en el prólogo del evangelio de Juan y se afirma de forma reiterada a lo largo del mismo evangelio[36].

La relación entre la fe y el perdón de los pecados aparece destacada de forma explícita en los relatos antes comentados sobre el paralítico y la mujer adúltera[37]. El perdón de los pecados llega también por el bautismo en el nombre del Señor Jesús. Así lo afirma Pedro en su primer discurso, después de la venida del Espíritu Santo: "Convertíos y que cada uno de vosotros se haga bautizar en el nombre de Jesucristo para remisión de vuestros pecados", conectando el bautismo con la llamada a la conversión. A este bautismo se refiere Juan Bautista cuando afirma: "Yo os bautizo con agua... El os bautizará en Espíritu Santo y fuego"[38]. El evangelista Juan alude también a este bautismo cuando narra el coloquio de Jesús con Nicodemo: "En verdad, en verdad te digo: el que no nazca de agua y de Espíritu, no puede entrar en el Reino de Dios"[39]. El apóstol Pablo, que fue bautizado por Ananías después de su conversión, encuentra en el bautismo una profunda relación con la muerte y resurrección de Cristo: por el bautismo, el cristiano ha dado muerte al pecado y ha nacido a una vida nueva, una vida "para Dios en Cristo Jesús"[40].

La referencia de Pablo a la muerte y resurrección de Cristo ahonda en la relación del perdón de los pecados con Cristo. Si el

[35] Col 1,14; 2,13.

[36] "Porque tanto amó Dios al mundo que dio a su Hijo único, para que todo el que crea en él no perezca, sino que tenga vida eterna", Jn 3,16. A la mujer samaritana que, según ella confiesa, espera la venida del Señor, Jesús le dice: "Yo soy, el que te está hablando" (Jn 4,26). Al ciego de nacimiento, que pregunta quién es el Hijo del hombre para poder creer en él, Jesús le contesta: "Le has visto: el que está hablando contigo, ése es" (Jn 9, 37).

[37] Lc 7,50; 5,20; Mc 2,5; Mt 9,2. Las curaciones físicas, así como el perdón de los pecados, se atribuyen, en los evangelios y escritos apostólicos, a la fe en Jesús: Hech 3,16; 10,43; 26,18; Rom 9,13. La fe en Jesús significa la acogida y adhesión a él, como salvador y señor. La carta a los Hebreos destaca la condición humano-divina de Jesús y el valor de su obra sacerdotal y mediadora, por la que se hace obediente hasta la muerte (Heb 5,7-9) y se ofrece a sí mismo (Heb 7,27; 9,26-28; 10,5-14).

[38] Hech 2,38; Lc 3,16; Mt 3,11; Mc 1,8.

[39] Jn 3,5.

[40] Hech 9,18; 22,16; Rom 6,3-11.

perdón llega a cada uno por medio de la fe en Jesucristo, no es sólo en cuanto Jesús encarna en su persona la divinidad, sino además en virtud de su obra redentora y en especial por haberse querido ofrecer como sacrificio para expiar el pecado de la humanidad. Los evangelistas, al narrar la última cena de Jesús con sus apóstoles, en vísperas de su pasión, recogen las palabras que el Maestro pronuncia en el momento de darles el pan y de entregarles el cáliz: "éste es mi cuerpo, que es entregado por vosotros"; "esta copa es la Nueva Alianza en mi sangre, que es derramada por vosotros" (Mateo dice: "derramada por muchos para perdón de los pecados")[41]. En el Cántico del Cordero del Apocalipsis se oyen estas palabras: "Eres digno de tomar el libro y abrir sus sellos, porque fuiste degollado y compraste para Dios con tu sangre hombres de toda raza, lengua, pueblo y nación..."[42]. El apóstol Pedro recuerda ,en su primera carta a los cristianos de Asia Menor, que no han sido rescatados con plata o con oro, sino "con una sangre preciosa de Cristo, como de cordero sin tacha ni mancilla"[43].

San Pablo se fija también en la estrecha relación que existe entre la muerte de Cristo y la eucaristía cuando recuerda a los corintios el significado de la Cena del Señor: "Pues cada vez que coméis este pan y bebéis esta copa, anunciáis la muerte del Señor hasta que venga"[44]. La eucaristía, en cuanto memorial de la última cena y celebración del misterio pascual[45], es el signo de la comunión de los cristianos con Cristo y entre sí. También Juan saca las consecuencias prácticas del significado de la eucaristía en su primera carta: "Pero si caminamos en la luz, como él mismo está en la luz, estamos en comunión unos con otros, y la sangre de su Hijo Jesús nos purifica de todo pecado"[46]. La comunión en el cuerpo y la sangre de Cristo, cuyo significado destaca el evangelista Juan, es el fruto de una purificación que lleva consigo la destrucción de todo pecado. La unión con Cristo, no sólo con su cuerpo eucarístico, sino también con su espíritu y con el cuerpo de la Iglesia, es el fundamento y la expresión misma de la santidad de la Iglesia[47].

[41] Lc 22,19-20; Mt 26,26-28; Mc 14,23-24 (sólo Lucas dice "que es entregado por vosotros", referido a "éste es mi cuerpo"). Otros textos: 1 Pe 2,24-25; 3,18; Col 1,22; Ef 4,2; 5,1-2.25; Heb 7,27; 9,14.26; 1 Jn 2,2.

[42] Ap 5,9.

[43] 1 Pe 1,19; Ef 2,16; Col 1,24.

[44] 1 Cor 11,25.

[45] 1 Cor 11,23-26; Lc 22,19.

[46] 1 Jn 1,7.

[47] Jn 6,48-59; Col 1,17; Ef 5,1-2.

Capítulo V

PECADO Y SANTIDAD EN LA IGLESIA PRIMITIVA

BIBLIOGRAFIA

Sobre el contenido de este capítulo, cf. Cothenet, E., art. cit.; Dacquino, P., "Il contesto biblico del sacramento della Penitenza", en VV. AA., *La Penitenza,* op. cit., 91-108; Descamps, A., "Le péché dans le Nouveau Testament", en VV. AA., *Théologie du péché* (París 1960), 49-124; Galot, J. "Qu'il soit pour toi comme le païen et le publicain", en *NRTh* 106 (1974), 1009-1030; Herbiet, M., "Le peuple de Dieu en tension vers le Royaume: la conversion communautaire", en *LV* 42/2 (1987), 149-158; Lyonnet, St., "Péché dans le Nouveau Testament", en *DBS* 7 (1966), 485-510; Maggliolini, S., *El pecado y el perdón en la comunidad eclesial* (Madrid 1973); Rahner, K., "El pecado en la Iglesia", en Baraúna y VV. AA., *La Iglesia del Vaticano II* (Barcelona 1968), 433-448; ver bibliografía del capítulo anterior.

EL PERDON MUTUO Y LA CARIDAD FRATERNA

La manifestación del amor de Dios a los hombres, como voluntad misericordiosa y siempre dispuesta al perdón, tiene también un valor ejemplar y exigitivo para el hombre. Las palabras de Jesús, justificando su actitud hacia la mujer pecadora, "quedan perdonados sus muchos pecados, porque ha mostrado mucho amor. A quien poco se le perdona, poco amor muestra" [1], ponen el acento en la importancia del cambio de corazón en orden al perdón. La parábola del evangelio de Mateo, con la que Jesús responde a la pregunta de Pedro: "Señor, ¿cuántas veces tengo que perdonar las ofensas que me haga mi hermano? ¿Hasta siete veces?" [2], afronta directamente la cuestión del perdón entre los hermanos. Contrasta en esta parábola la conducta magnánima del rey que se compadece de su siervo, cuando éste se ve abocado a vender todos sus bienes, incluidos su mujer y sus hijos, para pagar su deuda, con la del siervo que, una

[1] Lc 7,47.
[2] Mt 18,21-35.

vez condonado por su señor, no sabe ser compasivo con su propio compañero, que le pide un retraso en la paga de una nimia deuda.

La respuesta de Jesús a Pedro refleja de forma hiperbólica cómo la actitud cristiana del perdón hacia el hermano no admite limitaciones: "No te digo hasta siete veces, sino hasta setenta veces siete"[3]. La enseñanza de Jesús acerca del perdón fraterno, que comprende incluso al enemigo, rompe todos los moldes y supera las barreras que pudieran encontrarse en las interpretaciones de la ley mosaica. La consumación de la Ley, a la que se refiere Mateo en el "sermón de la montaña", encuentra en el perdón fraterno el tema preferido: se ha dicho "no matarás", "pues yo os digo..." "Si al presentar tu ofrenda en el altar te acuerdas entonces de que un hermano tuyo tiene algo contra ti, deja tu ofrenda allí, delante del altar, y vete primero a reconciliarte con tu hermano; luego vuelves y presentas tu ofrenda"[4].

El "sermón de la montaña" alude expresamente a la "pena del talión" y al amor hacia el enemigo: "Habéis oído que se dijo: *ojo por ojo y diente por diente*; pues yo os digo: no resistáis al mal; antes bien, al que te abofetee en la mejilla derecha, ofrécele también la otra.."[5]. "Habéis oído que se dicho: *amarás a tu prójimo* y odiarás a tu enemigo. Pues yo os digo: Amad a vuestros enemigos y rogad por los que os persigan, para que seáis hijos de vuestro Padre celestial, que hace salir el sol sobre malos y buenos, y llover sobre justos e injustos. Porque si amáis a los que os aman, ¿qué recompensa vais a tener? ¿No hacen eso mismo también los publicanos? Y si no saludáis más que a vuestros hermanos, ¿qué hacéis de particular? ¿No hacen eso mismo también los gentiles? Vosotros, pues, sed perfectos, como es perfecto vuestro Padre celestial"[6].

La oración del "Padrenuestro", enseñada por Jesús a sus discípulos, sitúa el perdón fraterno en el corazón mismo de la súplica que el creyente dirige al Padre, pidiendo perdón por sus propios pecados: "...perdona nuestras ofensas, como también nosotros perdonamos a los que nos han ofendido[7]. Mateo añade inmediatamente a esta oración las palabras del Maestro, subrayando la estrecha relación que existe entre uno y otro perdón: "Que si vosotros perdonáis a los hombres sus ofensas, os perdonará también a vosotros vuestro Padre celestial; pero si no perdonáis a los hombres, tampoco vues-

[3] Mt 18,22; Lc 17,3-4.
[4] Mt 5,21-25.
[5] Mt 5,38-42.
[6] Mt 5,43-48; Lc 27-38.
[7] Mt 6,12; Lc 11,4.

tro Padre perdonará vuestras ofensas"[8]. Los textos ya citados de Mateo consideran esta exigencia del perdón fraterno una condición indispensable para poder obtener el perdón divino, pero parece que debe entenderse y así quiere interpretarlo la traducción española del "Padrenuestro" actualmente en uso, como una condición que va fundamentalmente dirigida al corazón, a la voluntad de perdonar.

Es la fe en la misericordia de Dios Padre, que va necesariamente unida a la conciencia de las propias debilidades humanas, la que puede inspirar una voluntad de perdón que sepa sobreponerse a los naturales sentimientos que provoca en el corazón humano la ofensa recibida. La generosidad que exige el perdón fraterno encuentra sobre todo su fuente de inspiración y la referencia última de su exigencia en el amor infinito de Dios. Es en el encuentro del creyente con el amor misericordioso de Dios donde el perdón al hermano puede verse no ya como una condición de correspondencia, sino como una llamada a participar del amor generoso, reconciliador y pacificador del Padre, de sus sentimientos y deseos de bien hacia todos los hombres, de su voluntad salvífica. El perdón no es sino una manifestación del amor, y el amor al prójimo se coloca siempre en la Biblia, y especialmente en los escritos del Nuevo Testamento, en estrecha relación con el amor a Dios[9].

El perdón fraterno no es sólo una exigencia que brota del amor y del perdón que el creyente recibe de Dios, sino que ha de ser además un signo de fraternidad dentro de la comunidad de los discípulos de Jesús. Si Dios Padre ha querido manifestar su amor misericordioso a través de su Hijo, su proyecto salvífico se realiza también en la Iglesia, la Esposa santa de Cristo. La primitiva comunidad cristiana tiene clara conciencia de que el perdón ha de vivirse en la Iglesia como una exigencia que emana del hecho de que nadie está exento de pecado. "Todos caemos muchas veces", se lee en la carta de Santiago[10]. "Si decimos: 'no tenemos pecado', nos engañamos y la verdad no está en nosotros". "Si decimos: 'no hemos pecado', le hacemos mentiroso y su Palabra no está en nos-

[8] Mt 6,14-15; Mc 11,25-26. La Biblia de Jerusalén, cuya traducción seguimos normalmente en las citas bíblicas, dice "y perdónanos nuestras deudas, así como nosotros hemos perdonado a nuestros deudores". Discrepan los traductores en cuanto al tiempo, presente o pasado, de la apódosis ("perdonamos" o "hemos perdonado": *afiemen* o *afekamen*). Esto no significa, sin embargo, que Dios condicione su perdón al que nosotros otorgamos a los demás, sino que él exige nuestro perdón en nombre del perdón que nos otorga. Cf. Murphy-O'Connor, J., "Péché et communauté dans le N. T.", en *Revue Biblique* 74 (1967), 161-193 (espec. p.176-178).

[9] Mc 12,28-34; Mt 22,34-40; 1 Jn 4,7-21.

[10] Sant 3,2.

otros"[11]. En estas frases lapidarias de la primera carta de Juan se destaca de forma fehaciente la importancia de que el cristiano tenga conciencia de sus propios pecados.

La Iglesia, en cuanto comunidad santa llamada a dar testimonio de la fe y de la gracia de Jesucristo, no solamente ha de reconocer los pecados de sus hijos, sino que ha de ayudarles a enfrentarse contra la realidad del pecado, invitándoles insistentemente a la práctica del perdón, del amor y de la reconciliación. El perdón fraterno es el primero de los caminos para vivir en la comunidad cristiana el amor y para dar testimonio de la caridad de la Iglesia. La Iglesia ejerce su caridad y es signo de santidad cuando sus hijos saben perdonarse y vivir en comunión fraterna, siendo compasivos y generosos unos con otros y mostrando especialmente su ayuda hacia los más débiles e imperfectos.

Las exhortaciones al perdón mutuo de las ofensas son frecuentes en los escritos neotestamentarios y van también implícitamente incluidas en las invitaciones al amor fraterno, a la unidad y a la paz. Citemos algunas, que tienen un carácter más directo: "Sed más bien buenos entre vosotros, entrañables, perdonándoos mutuamente, como os perdonó Dios en Cristo" [12]. "Nada hagáis por rivalidad ni por vanagloria, sino con humildad, considerando cada cual a los demás como superiores a sí mismo"[13]. "Como el Señor os perdonó, perdonaos también vosotros. Y por encima de todo esto, revestíos del amor, que es el vínculo de la perfección"[14]. "En cuanto al amor mutuo, no necesitáis que os escriba, ya que vosotros habéis sido instruidos por Dios para amaros mutuamente". "Os exhortamos asimismo, hermanos, a que amonestéis a los que viven desconcertados, animéis a los pusilánimes, sostengáis a los débiles y seáis pacientes con todos. Mirad que nadie devuelva a otro mal por mal, antes bien, procurad siempre el bien mutuo y el de todos" [15].

SOLIDARIDAD CON LOS PECADORES

Junto al perdón fraterno, la Iglesia recurre también a la oración, como medio ordinario y necesario para obtener de Dios el perdón de los pecados. La oración de la Iglesia por los pecadores es expre-

[11] 1 Jn 1,8-10.
[12] Ef 4,32.
[13] Flp 2,3.
[14] Col 3,13-14.
[15] 1 Tes 4,9; 5,14-15. Otros textos: 1 Pe 1,10; Sant 1,19-27; 2,12,13; 4,11-12; 1 Cor 1,10-17; 8,10-13; Rom 15,5-7; Flp 2,1-2; Heb 10,25; 12,2-3; 13,17.

sión de la solidaridad de todos los cristianos frente a la adversidad del pecado, que no afecta solamente al pecador, sino a la santidad y caridad de toda la comunidad eclesial, y que no puede ser destruido apelando simplemente a la responsabilidad personal del pecador, sino que requiere la fuerza espiritual de la fe de la Iglesia. Esta, unida a Cristo, víctima inocente y sacerdote supremo, ha de interceder por los pecadores. Veamos algunos textos que se fijan en el valor de la oración en orden al perdón de los pecados: "Confesaos, pues, mutuamente vuestros pecados y orad los unos por los otros para que seáis curados. La oración ferviente del justo tiene mucho poder", dice la carta de Santiago. Y la primera carta de Juan dice refiriéndose a los pecadores: "Si alguno ve que su hermano comete un pecado que no es de muerte, pida y le dará vida" [16].

La solidaridad de la Iglesia con los pecadores no se queda, sin embargo, solamente en exhortaciones al perdón mutuo, a la caridad y a la oración por los pecadores. Estas acciones son necesarias para que la Iglesia se purifique constantemente del pecado de sus miembros, para que se esfuerce en vivir la fraternidad y el amor, para que avance por el camino de la conversión y de la santidad. Todo lo que afecta a la santidad interior y a la ejemplaridad exterior de la Iglesia y de sus miembros, debe ser percibido por la comunidad entera como una cuestión en la que todos han de sentirse solidarios. Ya desde los primeros tiempos, la Iglesia tiene una conciencia muy clara de este deber de solidaridad con los pecadores.

Pero esta misma exigencia de solidaridad y de caridad lleva a la Iglesia a tomar en consideración determinadas conductas que constituyen un grave daño para la comunidad y un escándalo para los creyentes y no creyentes. La corrección fraterna es una práctica que se sigue en la primera comunidad cristiana, de acuerdo con las recomendaciones que al respecto hace la Escritura, como una forma de mostrar al pecador la caridad y de ayudarle a salir de sus malos pasos. El evangelio de Mateo da unas normas prácticas en este sentido, aconsejando al creyente que se sienta ofendido por un hermano, que trate de resolver su conflicto reprendiéndole privadamente [17].

[16] Sant 5,16; 1 Jn 5,16. La carta de Santiago termina con esta aseveración: "Si alguno de vosotros, hermanos míos, se desvía de la verdad y otro le convierte, sepa que el que convierte a un pecador de su camino desviado, salvará su alma de la muerte y *cubrirá multitud de pecados* (5,19-20). Otros textos sobre la ayuda al pecador: Heb 3,13; 1 Tes 5,14 (ver nota 21). Sobre la confesión mutua de las faltas, cf. MANNA, F., "Confessez vos péchés les unes aux autres", en *RevSR* 58 (1984), 233-241; COTHENET, E., art. cit., 459-462.

[17] Mt 18,15-17. Según este texto, que da unas medidas prácticas para advertir al pecador de su falta, el cristiano, que no es necesariamente la persona ofendida, toma

A la corrección fraterna se refieren en no pocas ocasiones los escritos del Nuevo Testamento. Puede tratarse de la corrección que se hace entre las partes afectadas por una ofensa o de la que hacen los responsables de la comunidad. El apóstol Pablo dirige a veces a la propia comunidad palabras duras de corrección y llega incluso a enfrentarse a Pedro, por su conducta con los no judíos, "porque era digno de reprensión" [18]. A su discípulo Timoteo, supremo responsable de la comunidad cristiana de Efeso, le dice: "A los culpables, repréndeles delante de todos, para que los demás cobren temor" [19]. La carta a los Hebreos, citando el libro de los Proverbios, se fija en el valor pedagógico de la corrección [20]. El Apocalipsis no duda en reprochar a los "ángeles" de las iglesias sus flaquezas [21].

La corrección en la comunidad cristiana, ya sea en forma privada o como denuncia, advertencia o reprensión que procede de los apóstoles o responsables de la comunidad, se sitúa por tanto en un contexto de llamada a la conversión y está inspirada en las exigencias de la fe evangélica, de la gracia bautismal y de la condición de la Iglesia, en cuanto Esposa de Jesucristo [22]. Tiene que ver con la caridad fraterna y con la misión pastoral de la Iglesia, que ha de estar vigilante y activa respecto a la conducta y edificación de los fieles.

SANTIDAD Y PECADO EN LA IGLESIA

La Iglesia adquiere conciencia de su identidad, apropiando para sí misma un concepto de santidad que pretende diferenciarse netamente de otra forma de vida, en especial la representada por el judaísmo oficial y, por supuesto, la de los gentiles. Es sin duda San Pablo, entre los hagiógrafos cristianos, el que más insiste en esta diferenciación, tanto en el aspecto doctrinal como en el moral y

una iniciativa, que aspira a "ganarse" al hermano, es decir, a conquistar su amistad y no simplemente a hacerle reconocer su falta Se trata de una iniciativa inspirada en la generosidad y el amor fraterno, al estilo de la moral del sermón de la montaña Si esta medida no da resultado, se recurre a otros hermanos o a los responsables de la comunidad Cf BONNARD, F , *Evangelio según San Mateo* (Madrid 1976), 407, GIESEN, H , "Zum Problem der Exkomunikation nach Matthaus-Evangelium", en *StMor* 8 (1970), 185-269

[18] Gál 2,11-14

[19] 1 Tim 5,20

[20] Heb 12,5-11, Pr 3,11-12.

[21] Ap 2,4-6 14-16 20, 3,2 15-19 Otros textos sobre la corrección· 1 Cor 6,1-8, Gal 6,1-2, 1 Tes 4,3-8, 5,24-25, Tit 1,10-16, 2,10-11, Sant 5,19-20

[22] Ef 5,25-33

práctico, sirviéndose de conceptos y esquemas que interpretan la obra de Cristo y la obra de la Iglesia como la manifestación plena y definitiva de la gracia de Dios. El saludo con que introduce sus cartas refleja por sí solo con claridad la conclusión a la que ha llegado el Apóstol de que las promesas divinas han culminado en la obra de Jesús y en la gracia que por medio de El llega a todos los que constituyen el nuevo Pueblo de Dios. Sobre la Iglesia, Cuerpo de Cristo, es decir, sobre los bautizados en su nombre, recae la responsabilidad de hacer realidad visible lo que ella es y significa.

La realidad que identifica y diferencia fundamentalmente a la Iglesia es la aparición de Jesucristo como nuevo Adán, salvador de la humanidad. Por su muerte en favor de los pecadores, Dios reconcilió al mundo y devolvió a los hombres la amistad divina: "Si por el delito de uno solo murieron todos, ¡cuánto más la gracia de Dios y el don otorgado por la gracia de un solo hombre, Jesucristo, se han desbordado sobre todos!"[23] La Iglesia es la esposa santa e inmaculada de Cristo, su propio cuerpo, al que ama y por el que entregó su vida[24]. Los cristianos son santos *(agioi)*, elegidos de Dios y consagrados por Cristo, miembros de su propio cuerpo, hijos de Dios y coherederos de la gloria[25].

La santidad de la Iglesia y de los cristianos aparece con frecuencia en los escritos paulinos contrapuesta al reino del pecado y a todo aquello que es obra o esclavitud del pecado. El bautizado ha de vivir entregado a los deseos e impulsos del espíritu y no a los de la carne *(sarka)*. Diversos textos paulinos subrayan la oposición entre las obras del espíritu y las de la carne[26].

[23] Rom 5,15, 5,6-11

[24] Ef 5,25-30

[25] 1 Cor 1,2, 6,15, Rom 8,15-17 La exhortación "sed santos, porque yo soy santo" (Lev 19,2), es el "leitmotiv" del más antiguo catecismo cristiano (1P 1,16, 1 Ts 4,3, Hech 15,29) Cf COTHENET, E, art cit, 456 (se hace aquí referencia al comentario a la primera carta de Pedro, de SELWYN, E G, *The first Epistle of St Peter* [Londres 1946], p 369-375), CERFAUX, L, *La theologie de l'Eglise suivant saint Paul* (París 1946), p 89-110, VAULX, J DE, "Santo", en LEON, X -DUFOUR, *VTB* (Barcelona 1966), 740-744

[26] Rom 8,5-6, 7,22-25, Gál 5,16-18 24

Los que practican las obras de la carne no participarán en la herencia del Reino de Cristo y de Dios Gál 5,19-24, 1 Cor 6,9-10, Ef 5,3-5 Se habla de las *listas paulinas* o catálogos de pecados, que se deducen de las enumeraciones de pecados que en diversas ocasiones hacen los escritos paulinos 1 Cor 5,10-11, 6,9-10, 2 Cor 12,20, Gál 5,19-21, Rom 1,29-31, Col 3,5-8, Ef 5,3, 1 Tim 1,9, 2 Tim 3,2-5, Tit 3,3 No se trata de una clasificacion propiamente dicha de los pecados, segun su mayor o menor gravedad, sino de una indicación de los pecados más conocidos y frecuentes en la sociedad contemporánea, frente a los cuales han de estar especialmente preve-

La concepción paulina sobre el pecado y la gracia va inserta en la concepción bíblica que considera el bien y el mal como dos mundos contrapuestos, dos fuerzas que luchan entre sí por disputarse la libertad del hombre. Ambos mundos están netamente definidos y diferenciados y cada uno constituye un bloque unido y solidario. San Pablo introduce aquí su visión acerca de la obra redentora de Jesús y de la realidad de la Iglesia. Dios ha rescatado al cristiano del dominio del pecado y lo ha introducido en el reino de la gracia. El cristiano queda así bajo la influencia de las fuerzas del bien, del poder del Espíritu.

También por lo que se refiere a la concepción del hombre, de su conformación corpóreo-espiritual y de su libertad, Pablo participa de la visión bíblica que considera el ser humano una unidad en la conjunción de lo físico y de lo psíquico y en lo que se refiere a su destino eterno. De acuerdo con esta visión, Pablo presenta la obra de la gracia en el cristiano como una capacitación real de la libertad humana para el bien obrar, como una influencia del Espíritu de Dios que guía al cristiano y le conduce por los caminos de la salvación. Cristo es quien ilumina y da fuerzas al cristiano, el que da sentido a su vida. Pero también el Espíritu mueve al creyente, le inspira lo que es recto y capacita a cada uno con determinados dones[27].

En consecuencia, las obras del cristiano son la manifestación real de la nueva situación de gracia y santidad en que vive. El cristiano no puede poner sus miembros al servicio del pecado, sino que ha de ponerlos al servicio del bien; no debe comportarse como los no creyentes, que se han entregado al vicio, sino que ha de renunciar al "hombre viejo, que se corrompe siguiendo la seducción de las concupiscencias", y revestirse del "Hombre nuevo, creado, según Dios, en la justicia y santidad de la verdad"; ha de revestirse con "las armas de Dios para poder resistir a las asechanzas del diablo"[28].

La idea de Pablo sobre el bien y el mal obrar tiene en cuenta las normas de la ley, pero se fija esencialmente en la "síntesis" de la ley, que está en el amor a Dios y al prójimo, en el espíritu, que va más allá de la letra de la ley y permite al cristiano romper con ciertas esclavitudes religiosas, como la circuncisión, o con escrúpulos, como el de comer carne sacrificada a los ídolos[29].

nidos los cristianos. Cf. Vogel, C., "El pecado y la penitencia", en VV. AA., *Pastoral del pecado* (Estella, Navarra), 1970, 210-222.

[27] Col 3,16-17; 2 Cor 1,3-5; 12,8-10; 5,14-15; Flp 3,7-11; Col 2,17; 2 Tim 2,8-13; 4,8; Rom 8,14-17; Gál 5,16-26; 1 Cor 2,10-12; 12,8-11.

[28] Rom 6,18-23; Ef 4,17-23; 6,10-17.

[29] 1 Co 8,1-8; Hech 15,20; Gál 2,12-14; 5,2; 4,10; Rom 13,8-10.

La conducta del cristiano, según la enseñanza de Pablo, ha de acomodarse a la doctrina y el ejemplo de Jesús. En este sentido, su enseñanza moral va de acuerdo con el contenido moral de los evangelios y de los demás escritos neotestamentarios. Cristo no ha venido a anular la ley, sino a "darle su verdadero significado"[30].

La enseñanza del Nuevo Testamento en su conjunto insiste en el valor de las obras, aunque el mérito de la salvación debe atribuirse fundamentalmente a Cristo y a la fe en El, como afirma insistentemente Pablo. "No todo el que me diga: 'Señor, Señor', entrará en el Reino de los cielos, sino el que haga la voluntad de mi Padre celestial"[31]. Las parábolas del buen samaritano y del rico epulón y el pobre Lázaro, y las palabras del Señor en el juicio final recogidas por Mateo, ponen en evidencia la importancia de las obras[32]. La carta de Santiago dice: "¿De qué sirve, hermanos míos, que alguien diga: tengo fe, si no tiene obras?" La primera carta de Juan no es menos explícita en este punto: "Hijos míos, no amemos de palabra ni de boca, sino con obras y según la verdad"[33].

Por lo que se refiere a la concepción del pecado, Jesús pone el acento en lo que es su raíz y fuente, el interior del hombre: "Porque de dentro, del corazón de los hombres, salen las intenciones malas: fornicaciones, robos, asesinatos, adulterios, avaricias, maldades, fraude, libertinaje, envidia, injuria, insolencia, insensatez. Todas estas perversidades salen de dentro y contaminan al hombre"[34]. Lejos de quitar importancia al pecado, esta acentuación de lo interior en la realidad del pecado viene a destacar la fuerza posesiva que tiene el pecado en cuanto esclaviza al hombre y le convierte en instrumento del mal. El evangelista Juan se fija especialmente en esta esclavitud a la que está sometido el pecador: "Vosotros sois de vuestro padre el diablo y queréis cumplir los deseos de vuestro padre", dice Jesús a los judíos porque se cierran a su verdad y abrigan deseos de matarle. En contraposición a esto, "todo el que ha nacido de Dios no comete pecado, porque su germen permanece en él; y no puede pecar porque ha nacido de Dios". "En esto se reco-

[30] Mt 5,17. En el amor a Dios y al prójimo se resumen toda la ley de Moisés y la enseñanza de los profetas (Mt 22,34-40). La ley no debe interpretarse "farisaicamente", sino que ha de servir a la verdad y a la justicia (Mt 23,1-36). Santiago, obispo de Jerusalén, juzga que no deben imponerse restricciones innecesarias a los cristianos no judíos (Hech 15,19). Pedro explica a los partidarios de la circuncisión cómo Dios no prohíbe comer con incircuncisos (Hech 11,1-18).

[31] Mt 7,21-23.

[32] Lc 16,19-31; Mt 25,31-46.

[33] Sant 2,14; 1 Jn 3,18; 2,4-6; 3,13-17; 4,20-21.

[34] Mc 7,20-23; Mt 15,16-20.

nocen —añade el apóstol— los hijos de Dios y los hijos del diablo: todo el que no obra la justicia no es de Dios, ni tampoco el que no ama a su hermano" [35].

Pablo parte de esta misma concepción para destacar la grandeza de la obra liberadora de Cristo y la necesidad de que el cristiano luche "contra las fuerzas espirituales del mal". Se pregunta si el cristiano deberá seguir pecando "para que la gracia se multiplique", y dice: "¡De ningún modo! Los que hemos muerto al pecado, ¿cómo seguir viviendo en él?" [36] El pecado del cristiano suscita en Pablo variadas consideraciones en relación con su dignidad de hijo de Dios, elegido y consagrado, hombre nuevo y luz de Cristo, con su condición de miembro del Cuerpo de Cristo, ciudadano de la familia y el pueblo de Dios, templo del Espíritu [37]. Todas ellas hablan de la seguridad espiritual del cristiano, que está protegido por el amor divino: "Si Dios está por nosotros, ¿quién contra nosotros?" [38]

Nos encontramos, pues, con dos tipos de afirmaciones: unas que recuerdan que el cristiano puede pecar y tiene pecados; otras que insisten en que es un elegido de Dios y no puede volver al pecado [39]. De ellas se deduce que en la mente de los hagiógrafos cristianos hay diversas formas o clases de pecados: unas no afectan, al menos gravemente, a la dignidad espiritual del cristiano, si bien son faltas que el cristiano ha de intentar corregir y superar en un esfuerzo constante de conversión y de caridad; otras, en cambio, se consideran en desacuerdo con las exigencias de la gracia bautismal y merecen una condena más severa. No será fácil ciertamente fijar las fronteras entre unas y otras, pero las segundas suscitan en no pocas ocasiones la denuncia y aun la intervención disciplinar de los responsables de la comunidad cristiana.

SITUACIONES ESPECIALES DE PECADO

Entre las situaciones graves de pecado, expresamente condenadas en los escritos neotestamentarios, pueden señalarse aquellas que se refieren a casos de discordia o desunión entre los hermanos [40], a

[35] Jn 8,34-37.44; 1 Jn 3,8-10.

[36] Rom 6,2.

[37] Rom 8,14; 1 Jn 3,1-10; 5,18-2o; 1 Cor 1,10-17; 6,2.15-18; 10,17; 12,12-26; Ef 2,19-22; 4,15-16; 5,8-9; 2 Tes 2,13; 2 Tim 1,14; 2,13; Col 3,10; Flp 3,20. Cf. COTHENET, E., art. cit., 457-462.

[38] Rom 8,31-39.

[39] 1 Jn 1,8-2,2; 3,7-10.

[40] 1 Cor 1,10-17; 6,1-8; Rom 16,17-18.

agitaciones producidas por falsos profetas o maestros[41] o a casos más particulares como el pecado de Ananías y Safira en la primitiva comunidad de Jerusalén, el del incestuoso de Corinto o el caso de impiedad de Himeneo y Alejandro citado en la primera carta de Timoteo[42]. Si hubiera que señalar uno, al que se considera absolutamente grave y aparentemente "imperdonable", éste sería el pecado de rechazo o abandono de la fe en Jesucristo. Se trata, sin embargo, de un pecado que, tanto en las alusiones evangélicas como en las de otros escritos del Nuevo Testamento, se presenta como una disposición humana voluntariamente cerrada al don de la fe, y en cuanto tal escaparía al amor y perdón de Dios. Esta actitud de pecado coincide también con la necesidad de aceptar y acoger a Jesucristo como el único salvador del hombre, y aparece especialmente agravada desde los presupuestos de una llamada o de una gracia ya recibida cuyo valor debe urgirse con todo rigor. El texto más oscuro al respecto es el que se presenta en la primera carta de Juan como "el pecado que lleva a la muerte" y que el autor de la carta deja fuera de la oración de la Iglesia[43].

Las llamadas "listas de pecados", que aparecen en varios lugares de los escritos neotestamentarios, son también una fuente de información para saber qué tipo de pecados merecían mayor atención en la preocupación moral de las primeras comunidades cristianas[44]. Pero no pueden considerarse, según opina la mayoría de los exegetas, como una clasificación de los pecados que pueda servir para determinar cuáles son aquellos de mayor gravedad.

Las causas que determinan el que un pecador o un pecado en particular sea declarado, por decirlo de algún modo, intolerable en la comunidad cristiana, no son necesariamente siempre las mismas, pero suelen tener en cuenta, supuesta la gravedad del pecado, su repercusión en contra de la ejemplaridad de la comunidad cristiana y el hecho de que la comunidad no haya sido capaz por sí misma de liberarse de él a través de acciones conducentes a la conversión o corrección del pecador. La responsabilidad y solidaridad de la comunidad en relación con este tipo de pecados son aspectos que se tienen muy en cuenta a la hora de tomar una decisión por parte de los apóstoles o de quienes dirigen la comunidad.

41 1 Cor 11,17-34, 1 Jn 2,18-20; 1 Tim 1,3-7; 4,1-3; 2 Tim 3,1-9; 4,3-5, Tit 1,10-16; 2 Pe 2,1-22.

42 1 Tim 1,20.

43 Mt 12,31; Mc 3,28.29; Lc 12,10; 1 Tim 6,21; 2 P 2,21; 1 Jn 5,16, Heb 6,4-8; 10,26-27. Ver nota 54.

44 Cf. nota 26.

Uno de los primeros y más llamativos episodios que se producen en este sentido en la Iglesia primitiva es el ocurrido en la comunidad de Jerusalén, después de que dos esposos cristianos hubieran intentado engañar a los hermanos en la fe, entregando a los apóstoles una parte del precio obtenido por la venta de su finca y ocultando la parte que se habían reservado para ellos. La reacción de Pedro ante esta ocultación es rápida y fulminante, según relata el libro de los Hechos de los Apóstoles. Los esposos no tenían obligación de hacer dicha entrega, sino que su pecado estaba en haber "mentido a Dios", queriendo engañar a los hombres: "¿Por qué determinaste en tu corazón hacer esto?", dice Pedro a Ananías, que cae inmediatamente muerto, y poco después es el mismo Pedro quien pregunta a la mujer de Ananías sobre la verdad del precio obtenido, y, vista su insistencia en la mentira, le anuncia que seguirá los pasos de su esposo[45]. El hecho, recogido años más tarde con la crudeza de algo que debió causar fuerte impacto en la comunidad cristiana, refleja la importancia que la fe cristiana daba a la sinceridad de corazón en las relaciones entre los hermanos.

Posteriormente, el caso de un cristiano de la comunidad de Corinto, que convive con su madrastra, suscita la acción severa de Pablo. Este episodio, que conocemos a través de las cartas de Pablo a los Corintios, tiene un gran valor por lo que se refiere al conocimiento de la forma de proceder del Apóstol en lo que atañe a la ejemplaridad de la comunidad. Se trata efectivamente de una situación inmoral incluso a los ojos de la sociedad extrabíblica, como indica el mismo Pablo, y el Apóstol se cree en el deber de advertir a la comunidad que no puede tolerar semejante situación. Pablo comienza manifestando su extrañeza por el hecho de que no hayan hecho "duelo para que fuera expulsado el autor de semejante acción" y juzga al que así obró, sintiéndose "presente en espíritu" entre los hermanos de la comunidad.

Las razones que utiliza el Apóstol para justificar su intervención se fijan principalmente en que la "vieja levadura" no debe estar en la "masa nueva"; "pues sois ázimos... de pureza y verdad". La comunidad no debe tener trato con aquel que, "llamándose hermano, es impuro, avaro, idólatra, ultrajador, borracho o ladrón". Corresponde al Apóstol y a la comunidad el juzgar acerca de aquello que afecta a los hermanos. *¡Arrojad de entre vosotros al malvado!*, dice finalmente. La sentencia que el Apóstol pronuncia va dirigida a la comunidad y tiene el aspecto de una fórmula litúrgica con la que el Apóstol actúa, reunido con la comunidad, "en el nombre y con la

[45] Hech 5,1-11.

autoridad de Jesucristo", en orden a declarar al pecador en poder de Satanás, a fin de que su espíritu "se salve en el día del Señor"[46].

El final de esta "sentencia" paulina responde a la concepción judía acerca del poder de "atar y desatar", que podían ejercer los responsables de la sinagoga y que significaba la exclusión del pecador como medio para su corrección y posterior reincorporación a la comunidad. La "entrega a Satanás" es una forma de declarar que el creyente, por su situación de pecado, queda fuera de la comunidad de salvación y bajo el dominio de aquel que es señor de las tinieblas. Responde a la concepción judía, apropiada por Pablo, de dos reinos contrapuestos: el de Dios, donde está la salvación y la libertad, y el de Satanás, donde está la muerte y la esclavitud. La fórmula tiene, sin embargo, una intención salvífica, en cuanto se ordena a la conversión del pecador y a su reintegración en la comunidad[47].

Esta medida no tiene solamente una finalidad correctiva respecto al pecador, sino que persigue también la ejemplaridad de la comunidad: el pecado es una alianza con el reino del mal y en este sentido daña a la Iglesia y oscurece su condición de signo de santidad.

La primera carta a los Corintios nos deja con la duda acerca de la eficacia positiva o salvífica de la sentencia paulina. Esto nos lleva a prestar atención a otro episodio que aparece en la segunda carta a los Corintios y que puede estar relacionado con el que venimos analizando. Se trata ahora, al contrario de lo que ocurre en la primera carta, de un caso en el que el Apóstol aboga en favor de alguien que le ha causado extremada tristeza y que desearía fuese perdonado por la comunidad. Se refiere Pablo al "castigo" que le ha impuesto la comunidad y expresa su parecer en el sentido de que la comunidad debería "perdonarle y animarle", "no sea que se vea hundido en una excesiva tristeza". También aquí Pablo utiliza fórmulas que, siendo muy personales, contienen una profunda idea acerca de lo que es el perdón en la Iglesia, como expresión de la caridad de Cristo y como ayuda que la comunidad ofrece al pecador en orden a su salvación: "Pues lo que yo perdoné —si algo he perdonado— fue por vosotros en presencia de Cristo, para

[46] 1 Cor 5,1-13. Ver también Dt 13,6. La fecha de esta carta se remonta al año 55 de la era cristiana; cf. Dacquino, P., art. cit., 92.

[47] Esta fórmula aparece también en 1 Tim 1,20. Cf. Trevijano, R., "A propósito del incestuoso (1 Cor 5-6)", en *Salmanticensis* 2 (1991), 129-153 (espec. p.133-136); Galot, J., art. cit.; Rigaux, B., "Lier et délier". "Les ministères de réconciliation dans l'Eglise des temps apostoliques", en *MD* 117 (1974), 86-135; Poschmann, B., op. cit., 17-20.

que no seamos engañados por Satanás, pues no ignoramos sus propósitos"[48].

A la práctica de "separar" al pecador de la comunidad (o de hacer que la comunidad se "separe" de él) se alude en diversas ocasiones en los escritos neotestamentarios: "Hermanos, os mandamos en nombre del Señor Jesucristo que os apartéis de todo hermano que viva desordenadamente y no según la tradición que de nosotros recibisteis". "Al sectario, después de una y otra amonestación, rehúyele; ya sabes que ése está pervertido y peca, condenado por su propia sentencia"[49]. En esta medida de "separar" al pecador no hemos de ver un signo de rechazo, sino un "castigo", que tiene por objeto obligar al pecador a someterse a la corrección, de acuerdo con el uso de los judíos. Pablo, que había sido fariseo celoso y cumplidor de la ley, conocía perfectamente esta práctica y acaso había participado en ella[50]. Un procedimiento parecido se seguía en la comunidad religiosa recientemente descubierta a través de los manuscritos de Qumrán[51].

Si los textos del Nuevo Testamento aceptan esta práctica, familiar a la cultura judía, de "separar" al pecador en situaciones extre-

[48] 2 Cor 2,1-11, 7,8-12 Poschmann opina que el "ofensor" de la segunda carta a los Corintios no coincide con el "incestuoso" de la primera, cf op cit , 19 Algunos, por el contrario, creen que se trata de la misma persona, cf Borobio, D , *Reconciliacion penitencial*, op cit , 43

[49] 2 Tes 3,6 14, Tit 3,10-11 Los textos de la segunda carta a los Tesalonicenes son de los más primitivos del Nuevo Testamento y se sitúan alrededor del año 51, cf Dacquino, P , art cit , 91

[50] Cf Bornkamm, G , *Pablo de Tarso* (Salamanca 1979), 48 Según explica el Talmud (palestino y babilónico), había una forma temporal de "separación" *(niddup)*, decretada por el tribunal local (previa denuncia, que estaba obligado a hacer todo hebreo), la cual podia durar hasta 30 días Por ella, se sometía a aquel que habia incurrido en determinadas faltas a una especie de "luto" o aislamiento religioso y social Aquel que no reconocía su culpa despues de esta medida, era sometido a ella por segunda vez y finalmente era objeto de una sentencia de "separacion" de caracter permanente *(herem)* Esta ultima medida significaba la prohibición de toda relacion social y podía llegar a la confiscación de los bienes, pero podía ser levantada o suspendida si el afectado daba muestras de corrección, cf , Dacquino, P , ibíd , 95-96, Strack, H -Billerbeck, P , *Kommentar zum N T aus Talmud* 4 (Munich 1956), 293-333

[51] Entre los manuscritos descubiertos en Qumrán en el año 1947 aparecen las *Reglas* de una comunidad religiosa probablemente "esenia", que vive retirada en tiempos de Jesus en el desierto de Juda De acuerdo con dichas Reglas, determinadas faltas eran castigadas con la "separacion" del culpable de la vida comunitaria durante un tiempo proporcionado a la gravedad de las faltas e incluso de forma definitiva, cf Dupont, J , "Repentir et conversion d'après les Actes des Apôtres", en *ScEc* 12 (1960), 146, nota 20

mas de conducta extraviada, esto no significa que la comunidad cristiana no procediera con criterios propios, inspirados directamente en el espíritu del Evangelio. En general y como norma más frecuente, la comunidad cristiana recurre, en los casos de faltas, a la corrección fraterna, como atestigua el consejo de Pablo a Timoteo: "A los culpables, repréndeles delante de todos, para que los demás cobren temor"[52].

En los casos en que se llega a una medida extrema, como los ya apuntados, la decisión se toma desde la fe en la condición de la Iglesia, verdadero templo de Dios, habitado por el Espíritu. La fórmula usada por Pablo en la sentencia contra el pecador de Corinto indica que el Apóstol actúa en nombre de la comunidad de Jesús, de la que es primer responsable, y "con su autoridad". La "separación" que Pablo decreta está ordenada a la salvación definitiva del pecador. No se trata, como el mismo Pablo aclara, de querer separar a los cristianos del mundo en que viven —cosa, según él mismo reconoce, imposible—, sino de separar al cristiano pecador de la comunidad a la que dice pertenecer siendo indigno de ella[53].

La intención salvífica que tiene esta medida de separar al pecador de la comunidad puede verse con mayor claridad a la luz de otros textos que hablan de un pecado "que no puede ser perdonado". Se trata de textos relacionados con la situación moral y religiosa de la comunidad cristiana ya constituida, en los que se alude al pecado de aquellos que, habiendo sido creyentes cristianos, abandonan el camino de la salvación. La calificación moral que se hace de este pecado es similar a la que se hace en los evangelios acerca del pecado "contra el Espíritu Santo", que consiste en rechazar a Jesús, a pesar de sus signos y milagros[54].

Ambos pecados son considerados "imperdonables", en cuanto parten de una voluntad que se muestra cerrada a la gracia de la fe que se les ofrece, y dependen radicalmente de un cambio en la determinación interior que el pecador no está dispuesto a hacer. No se trata por tanto, según la interpretación más común, de que estos pecados sean en realidad "imperdonables", sino de la calificación que la Escritura hace acerca de la extrema gravedad de una actitud que se resiste obstinadamente a aceptar la gracia que procede de Jesucristo.

Dichos textos llevan también consigo una fuerte carga de carácter parenético, dado que van enmarcados en un contexto de predi-

[52] 1 Tim 5,20 Ver nota 21

[53] 1 Cor 5,2-13

[54] Ver textos citados en nota 43

cación, de llamada a la fe en Jesús y a la adhesión a su gracia, y se refieren a una decisión definitiva y en cierto modo irrevocable de la que depende la salvación Esto se refleja con claridad en un texto de la carta a los Hebreos que considera "imposible" el que se "renueven otra vez, mediante la penitencia", aquellos que "gustaron el don celestial y fueron hechos partícipes del Espíritu Santo . y a pesar de todo cayeron"[55].

[55] Heb 6,4-6 Sobre los pecados "imperdonables", cf ADNES, P , op cit , 63 73, FLOREZ GARCIA, G , op cit , 68-80, 239-240, GARCIA CORDERO, M , "Las diversas clases de pecado en la Biblia ', en VV AA , *XVIII Semana Biblica Espanola* (Madrid 1959), 70-75, POTTERIE, I DE LA, "Le peche c'est l'iniquite (1 Jn 3,4)', en *NRTh* 78 (1956), 785-797, SCHNACKENBURG, R , "Le chretien et le peche d'apres Jean', en *L'existence chretienne selon le Nouveau Testament* (Paris 1971), 301-216, SPICQ, C , "La penitencia imposible (Heb 6,4-6)", en *CTom* 244 (1952), 353-368, VORGRIMLER, H , "La lucha del cristiano con el pecado", en loc cit , 377 378

Capitulo VI

EL PODER DE PERDONAR LOS PECADOS EN LA IGLESIA

BIBLIOGRAFIA

Diaz, J A, "Raíces bíblicas de la 'segunda penitencia' del cristiano primitivo El sacramento de la penitencia", en VV AA, *El sacramento* (XXX SET), op cit, 104-119, Feuillet, A, "La communication de l'Esprit Saint aux apôtres (Jn 20,19-23) et le ministère sacerdotal de la réconciliation des hommes avec Dieu", en *EspV* 82 (1972), 2-7, Ghiberti, G, *I racconti pascuali del capitolo 20 di Giovanni confrontati con le altre tradizioni neotestamentaire* (Brescia 1972), Id, "Il dono dello Spirito Santo e i poteri di Giov 20,21-23", en *StAns* 66 (1977), 183-220, Lambert, G, "Lier-Delier L'expression de la totalite par opposition de deux contraires", en *RB,* 3ª serie (1945), 91-103, Margerie, B de, "La mission sacerdotal de retenir les péches en liant les pecheurs", en *RevSR* 4 (1984), 300-317, 1 (1985), 35-50, 2 (1985), 119-146, Moioli, G, "Per determinare la natura del sacramento della Penitenza cristiana Appunti di metodo", en *ScCat* 103 (1975), 26-72, Onatibia, I, "Los signos sacramentales de la reconciliación", en *Lumen* 23/4 (1974), 314-337, Vorgrimler, H, "La lucha del cristiano con el pecado", en op cit, 361-386, Ysebaert, J, "Imposition des maines, rite de reconciliation", en *MD* 90 (1967), 93-102 Ver otros títulos sobre el mismo tema en capitulos anteriores y nota 1

EL PODER DE "ATAR Y DESATAR" EN MATEO

Hemos reservado para este capítulo aquellos textos que se refieren de forma más explícita al poder de perdonar los pecados cometidos después del bautismo [1].

El primero de los textos que vamos a tener en cuenta pertenece al capítulo 18 de Mateo y va situado en un contexto de exhortaciones que el Maestro hace a sus discípulos acerca de la sencillez

[1] Buchsel, F, "Deo (luo)", en *TWNT* 2 (1935), 59-60, Derousseaux L, "Lier Delier", en *Catholicisme* 7 (1975), 738 740, Jeremias, J, "Kleis", en *TWNT* 3 (1937), 750 753, Michaelis, W, "kratos-krateo krataios', en *TWNT* 2, 910-911, Vogtle, A, "Binden und Losen", en *LThK* 2 (1958), 480-482

evangélica, la edificación de los más "pequeños" en el reino de Dios y la solicitud hacia los extraviados. Aquí se encuadra la parábola sobre el siervo condenado por su señor por no haber sabido perdonar una pequeña deuda a su hermano, a la que nos referíamos al comienzo del capítulo anterior. En este contexto de caridad fraterna, Mateo introduce unas normas o indicaciones orientadas a guiar la conducta del cristiano en relación con el hermano del que ha recibido una ofensa: "Si tu hermano llega a pecar, vete y repréndele, a solas tú con él. Si te escucha, habrás ganado a tu hermano. Si no te escucha, toma todavía contigo uno o dos, para que *todo asunto quede zanjado por la palabra de dos o tres testigos.* Si les desoye a ellos, díselo a la comunidad. Y si hasta a la comunidad desoye, sea para ti como el gentil y el publicano"[2].

Según estas normas, inspiradas en las exigencias evangélicas del amor fraterno, no se trata de ir directamente a la denuncia del hermano, de acuerdo con el procedimiento judío, sino de intentar ganar al hermano. Posteriormente, si éste se niega a escuchar, el asunto ha de llevarse pacientemente: recurriendo primero a dos o tres testigos, según la norma judía en cuestiones de juicios o pleitos o manifestándolo luego a la comunidad. Solamente en el caso en que el ofensor no quiera escuchar a la comunidad, ha de ser considerado como pagano o excluido de la comunidad[3].

El evangelista Mateo corrobora el último aserto con un *logion* de gran trascendencia para el sacramento de la penitencia, que recoge estas palabras de Jesús: "Os aseguro que todo lo que atéis en la tierra quedará atado en el cielo, y todo lo que desatéis en la tierra quedará desatado en el cielo".

Los términos "atar" y "desatar" se refieren a la facultad que podían ejercer los responsables de la comunidad judía en orden a apartar o separar de la comunidad a alguno de sus miembros por faltas de tipo doctrinal o disciplinar. La "excomunión" era la primera acción de este procedimiento, que posteriormente requería el levantamiento de dicha pena y la readmisión del creyente en la comunidad. La facultad de "atar y desatar" representaba en la práctica el máximo poder de carácter espiritual y religioso que ejercían

[2] Mt 18,15-17

[3] Dt 19,15, 1 Tim 5,19 La expresion "sea para ti como el gentil o el publicano" es corriente en el judaísmo y en este sentido se pone en labios del "amigo de los publicanos" A diferencia de Mateo, que hace desembocar la solución de este conflicto por cauces institucionales, el evangelista Lucas enfoca exclusivamente el problema desde la perspectiva del perdon fraterno, poniendo —eso sí— la condición de que el ofensor se muestre arrepentido (Lc 17,3-4) Ver notas 17 y 47 del cp 5 Cf BONNARD, F , op cit , 409

los responsables de la comunidad y podía afectar tanto a cuestiones de disciplina como a asuntos legales[4].

El *Talmud* y los documentos de *Qumrán*, descubiertos a orillas del mar Rojo, se hacen eco de esta facultad, por la que el pecador era sometido a un tiempo de castigo penitencial durante el cual quedaba apartado de la comunidad. Una vez cumplida su pena, era readmitido en ella. Con este procedimiento, las comunidades religiosas de población judía protegían su moral y disciplina y defendían su propia identidad.

El contexto literario en que se sitúa el *logion* de Mateo favorece una interpretación que considera dicha facultad como ordenada a mantener la paz entre los hermanos, a restablecer entre ellos las desavenencias y, en último término, a sentenciar acerca del bien y del mal. Se trata de un poder de carácter eminentemente religioso, que no se limita a arreglar los pleitos entre los hermanos, sino que afecta a la situación de la comunidad en relación con Dios y, por tanto, a su condición de comunidad salvífica, sobre la que recae el amor y la voluntad misericordiosa de Dios. La relación y dependencia entre lo que se hace en la tierra y en el cielo queda debidamente marcada en el texto de Mateo.

El texto de Mateo no dice expresamente quiénes son en concreto los autorizados para ejercer en la comunidad dicha facultad. Jesús dirige sus palabras, a lo largo de todo el capítulo 18, a sus discípulos, esto es, a los "doce" apóstoles, según entienden no pocos autores[5].

[4] Esta interpretacion se funda en el sentido que en el uso rabínico tiene la doble acción accion de "atar" y "desatar" y es actualmente la más extendida entre catolicos y protestantes Cf MURPHY-O'CONNOR, J , art cit , 189 (nota 88), STRACK, H -BILLERBECK, P , op cit , 738-747, JEREMIAS, J , "Kleis", loc cit Ver nota 50 del cp anterior

[5] En el contexto de Mt 18,18, los *mazetai* son los "apóstoles" Si situamos el texto en el medio eclesiástico de los años 80-85, no hay duda, segun RIGAUX, que las comunidades cristianas están estructuradas y cuentan con una autoridad que preside y ejerce determinadas funciones, cf RIGAUX, B , art cit , 118-120 Se pronuncian también en favor de esta opinión MURPHY-O'CONNOR, J , art cit , 186-188, MARTINEZ, E R , "The Interpretation of oi mathetai in Mt 18", en *CBQ* 23 (1961), 281-292, COTHENET, E , art cit , 468 G Ghiberti ve en el contexto directo de Mt 1,18 a todos los miembros de la Iglesia, y a los responsables de la comunidad en el contexto general, cf "I pecati sono perdonati La Chiesa deve esercitare l'incarico di perdonare i peccati", en *ParVi* 18 (1973), 451-466, Para J. Galot, Mt 18,18 va situado en un contexto eminentemente comunitario y tiene en cuenta la tarea reconciliadora de todos los cristianos Otros autores protestantes, como W Pesch y H Thyen, opinan que este poder recae sobre la comunidad en general (PESCH, W , "Die sogennante Gemeindeordnung Mt 18", en *BiZ* 7 (1963), 220-235, THYEN, H , *Studien zur Sundenvergebung im Neuen Testament und seinen altestamentlichen und judischen Voraussetzungen* [Gottingen, Vandenhoeck & Ruprecht 1970], 243ss), cf COLLO, C , en op cit , 425-438.

Pero acaso no deba ser éste el argumento decisivo para deducir que Jesús concede de forma directa y exclusiva a los "doce" la facultad de "atar y desatar". La relación entre la facultad y la competencia para ejercerla, que debe recaer necesariamente sobre algunas personas, hemos de verla sobre todo, desde el carácter mismo de la comunidad, en el proyecto salvífico de Dios y desde la misión que en ella tienen los "doce", elegidos por Cristo y destinados a ser fundamento de su Iglesia, maestros, guías y pastores. Se trata de una facultad que recae sobre la Iglesia y está al servicio de su santidad, que por su naturaleza no puede ser ejercida sino por aquellos que en la Iglesia tienen una misión y un poder de gobierno.

Por lo que se refiere al contenido de esta facultad, a las cuestiones sobre las que ha de pronunciarse y al significado o alcance de sus decisiones, la hermenéutica encuentra aquí un amplio campo de análisis, que ha de tener en cuenta otros textos paralelos o afines y sobre todo una idea bien fundada acerca de realidades como el pecado y la gracia, la Iglesia y su misión en el mundo.

El *logion* mateano que acabamos de ver tiene un texto paralelo en el mismo evangelio de Mateo, que va situado en un contexto diferente, el del primado de Pedro. Corresponde a una escena que se desarrolla en Cesarea de Filipo y que tiene gran relieve en el evangelio de Mateo, dado que en ella Pedro proclama la divinidad de Cristo y Cristo entrega a Pedro las "llaves del Reino de los cielos". Los evangelistas Marcos y Lucas recogen también esta escena y la confesión de Pedro: "¡Tú eres el Cristo, el Hijo de Dios vivo!"[6], pero sólo Mateo añade las palabras con las que Jesús alaba a Simón por su confesión y le confiere el nuevo nombre de Pedro, que corresponde a su elección como "piedra" sobre la que el Maestro edificará su Iglesia[7].

En la narración de Mateo, a la confesión de Pedro sobre la condición mesiánica de Cristo se une la proclamación que Jesús

[6] Mt 16,16; Mc 8,29 ("Tú eres el Cristo"); Lc 9,20 ("El Cristo de Dios"). La constitución *Lumen gentium* del Vaticano II dice que Cristo confirió a Pedro, y al colegio de los apóstoles a él unido, la función de atar y desatar ("ligandi et solvendi munus"); n.22.

[7] Mt 16,13-19. El carácter fuertemente semitizante de los versículos 17-19, es buena prueba del origen palestinense y arameo de este *logion*. El nombre griego *petros*, traduce el arameo *kefa*, que significa roca, roquedal. Sobre esta roca, Jesús edificará la Iglesia, *qahal*, esto es, la comunidad mesiánica que él convoca y que está destinada a anunciar su nombre, después de su resurrección. Quienes pertenezcan a esta comunidad, no quedarán retenidos en el "Hades", según la idea corriente de los judíos en relación con los tiempos escatológicos. La "carne y la sangre" expresan, en el lenguaje judío, la realidad natural del hombre en la totalidad de su ser. Cf. Rigaux, B., art. cit., 90-124; Bonnard, F., op. cit., 365-366.

hace acerca del puesto de Pedro en la Iglesia de Jesucristo. La nueva realidad de la Iglesia de Cristo merece en el evangelio de Mateo una consideración que no alcanza en los demás evangelios. Mateo quiere hacer notar la identidad de la nueva comunidad cristiana, que confiesa a Jesús Hijo de Dios y tiene en Pedro al primero de los apóstoles.

Jesús entrega a Pedro las "llaves del Reino de los cielos"[8]. Con esta imagen, que evoca el poder espiritual de los dirigentes judíos, Cristo hace recaer sobre la figura de Pedro el poder de guiar y dirigir a la Iglesia. Después de garantizar a la Iglesia su victoria sobre las fuerzas del mal, dice a Pedro: "A ti te daré las llaves del Reino de los cielos; y lo que ates en la tierra quedará atado en los cielos, y lo que desates en la tierra quedará desatado en los cielos"[9]. Las palabras que Jesús dirige a sus discípulos en el capítulo 18 de Mateo, las dirige ahora solemnemente a Pedro en un contexto marcadamente eclesial y formando parte del "poder de las llaves" del reino de Dios.

El "poder de las llaves", en lenguaje semítico, es el poder de enseñar y juzgar, de decidir en lo que se refiere a la ortodoxia y a la disciplina de la comunidad, de guiar y dirigir al pueblo de Dios. "Atar" y "desatar", como ya hemos visto, significa hacer uso de una facultad que compete a los responsables de la comunidad y consiste en declarar algo conforme o disconforme a la ley o en decretar y revocar una sentencia que afecta a la vida de la comunidad y de sus miembros. Si el contexto del capítulo 18 de Mateo parece restringir el sentido de atar y desatar a la función de "apartar" de la comunidad y readmitir en ella al culpable de una falta, el contexto del capítulo 16 otorga al poder de atar y desatar un alcance más general y complexivo en relación con la función pastoral de la Iglesia.

En ambas versiones se señala de forma directa el alcance espiritual de esta potestad que se ejerce "en la tierra", en la congregación humana de los creyentes, pero tiene sus efectos "en el cielo", esto es, actúa como instrumento de la acción salvífica de Dios[10]. Ambas versiones se complementan por lo que se refiere a señalar las personas que reciben dicha facultad y que por tanto están autorizadas para ejercerla en la Iglesia: son, en definitiva, aquellos que

[8] La "entrega de las llaves" es también una expresión de fuerte tinte semítico, que significa la entrega del poder. En Mt 23,13, se alude a los escribas y fariseos que "cerráis a los hombres el Reino de los cielos": con su enseñanza y con su autoridad, ellos impedían a los demás la entrada en el Reino de los cielos y se cerraban a sí mismos la puerta. Cf. JEREMIAS, J., "Kleis", en art. cit., 750-353.

[9] Mt 16,19. Cf. Rigaux, B., art. cit., 106-120.

[10] Dios reconoce el efecto de esta potestad en el juicio final o definitivo; cf. JEREMIAS, J., art. cit., 751.

reciben de Cristo la misión de guiar y pastorear al pueblo de Dios, como una tarea que ha de ejercerse en nombre de Cristo y con amor a su rebaño[11]. Tanto Pedro como los apóstoles aparecen en los evangelios y en el Nuevo Testamento en general como los primeros y principales enviados para implantar la Iglesia en el mundo y para realizar en ella los misterios de la gracia de Jesucristo.

Si el *logion* dirigido a Pedro se fija sobre todo en su misión y autoridad, como el primero de los apóstoles y el representante de los "doce", según se reconoce en los escritos neotestamentarios con toda claridad, el *logion* dirigido a los apóstoles en su conjunto atiende más en particular a su misión al servicio de la fraternidad y de la santidad de la Iglesia.

El orden de las acciones —primero atar y luego desatar—, por lo que afecta en concreto a la función de separar a un pecador de la comunidad para luego readmitirlo, corresponde a lo que en la práctica implicaba el procedimiento seguido en las comunidades judías y judeo-cristianas en relación con los pecadores. La penitencia eclesiástica practicada en los primeros siglos parece adaptarse a esta configuración del poder de atar y desatar, en cuanto comienza apartando al pecador de la comunión eucarística y termina readmitiéndole a la mesa del Señor[12].

Entre las interpretaciones de carácter bíblico o teológico que se vienen exponiendo en torno al significado del poder de atar y desatar en la Iglesia, nos fijaremos en las más conocidas.

1. H. Vorgrimler, apoyándose en la Patrística, destaca el sentido "demonológico" de estos términos[13]. Para los escritores del Nuevo Testamento, el hombre tiene solamente dos opciones: someterse al Maligno con el pecado o adherirse a Cristo como miembro de su Iglesia. El cristiano pecador, aunque sigue siendo miembro de la Iglesia exteriormente, ha cambiado de hecho su alianza, dejando a Cristo para entregarse a Satanás. La acción de atar viene a poner

[11] Jn 10,7-18; 21,15-19; 1 Pe 5,2-4. Cf. FLOREZ, G., "El ministerio ordenado desde una perspectiva ecuménica", en *RET* 48 (1988), 433-473.

[12] Cf. RAHNER, K., "Verdades olvidadas sobre el sacramento de la penitencia", en *Escritos de Teología* 2 (Madrid 1961), 141-180. Para Rahner, atar y desatar son dos acciones sucesivas en el ejercicio del poder de las llaves, mediante las cuales el pecador asume primero ante la Iglesia su culpabilidad y condición de penitente, para recibir después de la misma Iglesia la reconciliación.

[13] Cf. VORGRIMLER, H., en op. cit., 366-371; ID., "Busse und Krankensalbung", en *Handbuch der Dogmengeschichte* IV.3 (Freiburg-Basel-Wien 1978); ID., "Mt 16,18ss et le sacrement de pénitence en l'homme devant Dieu", en *Mélanges Henri de Lubac* 1 (París 1963), p.51-61.

de manifiesto la verdadera situación del pecador, ligándole al poder de Satanás para que se disponga a salir de su estado de esclavitud y poder librarse de su influjo maléfico. Basándose en el sentido que estas palabras tienen en la literatura bíblica y rabínica, Vorgrimler considera que este significado, por él llamado "demonológico", es anterior a otros significados y usos, como los que se refieren al poder magisterial y disciplinar de la Iglesia y ayuda a destacar el contenido salvífico del poder de atar y desatar.

2. Otras interpretaciones se inspiran en la naturaleza y misión de la Iglesia, vistas a la luz del poder de atar y desatar que Cristo entrega a Pedro y los demás apóstoles. Este poder se refiere a la dirección o gobierno de la Iglesia en los diversos campos de la acción eclesial —doctrinal, litúrgico y disciplinar— y comprende por tanto la intervención de la Iglesia en relación con los pecadores. Estas interpretaciones parten del presupuesto de la realidad de la Iglesia, concebida sobre todo desde categorías jurídicas y disciplinares. La reconciliación de los pecadores derivaría del ejercicio de la potestad jerárquica de la Iglesia, en cuanto atiende a la unidad y disciplina de sus miembros[14].

3. Otras explicaciones, en fin, en general más actuales y cercanas a la eclesiología del concilio Vaticano II, tratan de conjugar los datos de la moderna investigación sobre el sentido de los términos "atar y desatar", con una concepción más actualizada de la Iglesia. Teniendo en cuenta las normas y formas de vida de comunidades religiosas contemporáneas y afines a la primitiva comunidad cristiana, como la que conocemos a través de los documentos de Qumrán y las propias comunidades judías del tiempo de Jesús, tratan de profundizar en el contenido teológico de una acción eclesial que se compone de una doble intervención: la separación del pecador de la vida litúrgica de la comunidad y su posterior reincorporación, una vez que ha dado muestras de penitencia y conversión. No se trata en este caso de una medida ordenada simplemente a mantener la moral o disciplina en la comunidad, sino de una acción que apunta a la necesidad de vivir en verdad y sinceridad la unión con Dios y con los hermanos[15].

[14] Esta vieja posición ha sido rebasada en el campo católico por la eclesiología del Vaticano II. Entre sus partidarios, pueden citarse algunos autores clásicos, como Morin, Billot, Hugon, Knabenbauer, Zapelena, González Rivas, por lo que se refiere al campo católico, y entre los protestantes, a J. Wellhausen y J. Weiss.

[15] En esta línea, hay que destacar en primer lugar a K. Adam ("Zum kanonischen und ausserkanonischen Sprachgebrauch von Binden und Losen", en *Gesammelte*

La comunión entre los miembros del Cuerpo de Cristo en la fe, en la esperanza y en la caridad es un misterio que debe reflejarse en la vida de los cristianos. Cuando esto no ocurre, la Iglesia tiene la misión de llamar a sus hijos a la conversión y de ayudarles a recorrer el camino de la reconciliación y de la paz con Dios y con la familia en la que han sido regenerados. Este es un camino de penitencia a través del cual el pecador se reconoce como tal y se somete a la acción penitencial que la Iglesia le impone en orden a la restauración de su comunión con Dios y con los hermanos.

EL PODER DE "PERDONAR Y RETENER" LOS PECADOS EN JUAN

Juntamente con los textos de Mateo sobre el poder de atar y desatar de la Iglesia, la tradición cristiana relaciona también el perdón posbautismal con un texto que aparece en el evangelio de Juan sobre el poder de perdonar y retener los pecados. El concilio de Trento concede incluso cierta prioridad al texto de Juan por lo que se refiere a la explicación del origen del sacramento de la penitencia[16]. Ambos textos tienen aspectos comunes, como el que se refiere a la formulación en términos contrapuestos (atar-desatar; perdonar-retener) y el que toca a la naturaleza y destinatarios de dicho poder, y tienen aspectos diferentes, como el momento histórico y el contexto evangélico en que se producen y el propio lenguaje en el que se expresan. Hay entre ellos una cierta dependencia

Aufsatze [Ausburgo 1936], 17-52), P Billerbeck (op cit, 4/1, 293ss) y H H Hunzinger (*Die judische Bannpraxis im neutestamentlichen Zeitalter* [Gotinga 1954]) Los estudios filológicos, exegeticos e historicos de estos y otros autores tanto protestantes (J Jeremias, O Cullmann) como catolicos (M-J Lagrange) han llevado a los teologos a matizar mas sus opiniones en lo que se refiere al significado de esta doble acción de atar y desatar Unos tienden a compararla con la potestad rabinica, que se ejercia en asuntos relacionados bien con la doctrina bien con la disciplina La acción de atar es una forma de excomunión de carácter penitencial, esto es, dirigida a mover al pecador a la conversión (Lang, Lercher, Ott, Dupont, Schnackenburg) Otros interpretan estos datos a la luz de una eclesiologia de raices biblicas y patristicas, que es compartida en la actualidad por la mayoria de los teologos católicos Siguen esta última orientacion Xiberta, Poschmann, Rahner, Galtier, Schmaus, Alszeghy, Morsdorf, Congar, entre los autores mas conocidos Cf VORGRIMLER, H, en op cit, 364-371, RAMOS-REGIDOR, J, op cit, 152-160, ADNES, P, op cit, 34-39

[16] Jn 20,19-23 "Dominus autem sacramentum poenitentiae tunc paecipue instituit, cum a mortuis excitatus insufflavit in discipulos suos, dicens *Accipite Spiritum Sanctum, quorum remiseritis peccata, remittuntur eis, et quorum retinueritis, retenta sunt*", ses 14, cp 1 D 894 DS 1668

hermenéutica, especialmente en puntos que requieren ser matizados y contrastados, como el que se refiere al significado del término "retener", que va relacionado con el de "atar"[17].

El *logion* de Juan se sitúa en el contexto de las apariciones de Jesús a sus discípulos, y por tanto después de la muerte y resurrección del Señor. Según la narración joánica, en el mismo día de su resurrección, al atardecer del domingo, estando los discípulos reunidos en una casa con las puertas bien cerradas por miedo a los judíos, Jesús se presenta en medio de ellos. Juan menciona aquí simplemente a los discípulos y no a los "doce" (en realidad falta, además del desaparecido Judas, Tomás, como se aclara en la siguiente aparición). La cuestión tiene cierta importancia en cuanto que el Maestro se dirige a sus discípulos para conferirles su propia misión y el poder de perdonar y retener los pecados. De hecho, mientras las tradiciones ortodoxa y católica consideran a los apóstoles los directos destinatarios de esta misión y poder, la opinión de los reformadores tiende a ver aquí a los discípulos en general, a quienes se comunica el Espíritu[18].

El saludo que Jesús dirige a los discípulos: "La paz con vosotros" (por dos veces), no es un simple saludo al uso hebreo *(shalom)*, sino que va en la línea de otras apariciones divinas que ocurren en el Antiguo y Nuevo Testamento, en las que se trata de disipar el temor humano ante lo sobrenatural. En el contexto evangélico de Juan, la paz va relacionada además con la presencia de Jesús resucitado, que desea llevar al corazón de sus discípulos la calma después de los acontecimientos de la Pasión[19]. Jesús muestra las manos y el costado, señal patente de que es él, el Crucificado, que lleva las llagas en su cuerpo, como se subraya en la siguiente aparición narrada por Juan, con la presencia de Tomás.

[17] C H Dodd demuestra que Jn 20,23 no puede derivarse de Mt 18,18, sino que se trata de un *logion* recogido solamente por Juan y situado por el en un contexto pospascual, cf *La tradicion histórica en el cuarto Evangelio* (Madrid 1978), 346-348, MURPHY-O'CONNOR, J , art cit , 190, VORGRIMLER, H , op cit , 372

[18] R E BROWN opina que el evangelista utiliza aquí el relato de una aparición a los "Once" Con ellos pudieron estar presentes otras personas, como se dice en Lucas (24,23), pero en la tradición de las apariciones tienen importancia únicamente los "Once", cf *El Evangelio segun Juan* 2 (Madrid 1979), 1350-1351, LEON-DUFOUR, X , "El evangelio y las epístolas joánicas", en *El ministerio y los ministerios segun el Nuevo Testamento* (Madrid 1975), 226-257 (espec 239) Para Rigaux, Cipriani, Cothenet, Ghiberti y otros autores catolicos, Jn 20,23 va dirigido al grupo apostólico Para el protestante H Thyen, las palabras de Jesus van dirigidas a toda la comunidad

[19] En el discurso de la ultima Cena, había aludido Jesús a esta paz, con la vuelta del Señor, la angustia sufrida por los discípulos a causa de su partida, se convertiria en gozo Jn 14,27, 16,21-22 Cf R E BROWN, op cit , 1351-1352

A continuación dice el Señor: "Como el Padre me envió, también yo os envío". Esta relación entre el envío de Cristo por el Padre y el envío de sus discípulos por Cristo está muy presente en el evangelio de Juan y va relacionada con la acción del Espíritu Santo en la Iglesia, como aparece en el discurso de la última cena. Ahora Jesús "sopla" sobre sus discípulos (en un gesto que evoca el soplo con el que Dios infunde el espíritu de vida en el cuerpo de Adán) y les dice: "Recibid el Espíritu Santo". En el evangelio de Juan, el Espíritu desciende sobre la persona de Jesús en el momento de ser bautizado en señal de que es el Hijo de Dios e interviene también en el nacimiento de los bautizados a la nueva vida de hijos de Dios[20]. En esta ocasión, el Espíritu aparece como el don prometido a los creyentes y discípulos de Jesús, que viene a consolarles, congregarles y asistirles en el cumplimiento de su misión[21].

Todo lo que precede en la descripción de esta primera aparición de Jesús a sus discípulos no viene sino a resaltar la importancia del *logion* final: "A quienes perdonéis los pecados, les quedan perdonados; a quienes se los retengáis (o imputéis), les quedan retenidos (o imputados)" [22].

Hay que destacar dos cuestiones en este texto:

1. El perdón de los pecados, como poder que pueden otorgar en nombre de Jesús sus apóstoles.

[20] Jn 1,32-34; 3,5-8; 7,38-39. En el Evangelio de Juan, el Espíritu Santo cumple una importante misión en relación con los discípulos de Jesús y con la Iglesia: ayuda y acompaña (14,15), enseña (14,17), juzga y guía (16,8.12-15). Cf. FERNANDEZ GARCÍA, A., "La restauración del 'hombre nuevo' en el sacramento de la penitencia", en *StOv* 19 (1991), 7-22.

[21] Discuten algunos autores acerca del momento en que se produce el envío del Espíritu sobre la Iglesia, si es en esta primera aparición de Jesús a sus discípulos o en el día de Pentecostés (Hech 2,1-4). La aparente contradicción que hay en este punto entre Juan y Lucas, deberá resolverse teniendo en cuenta que la promesa de Jesús sobre el envío del Espíritu se hace realidad a partir de la resurrección del Señor. A diferencia de Juan, Lucas destaca en los Hechos de los apóstoles la influencia del Espíritu en la acción apostólica de la Iglesia. Cf. R. E. BROWN, op. cit., 1355-1356.

[22] La versión interconfesional castellana del Nuevo Testamento, que en general nos agrada por su claridad, hace una traducción de este texto de Juan que no podemos considerar correcta: "A quienes perdonéis los pecados, les quedarán perdonados; *a quienes no se los perdonéis, les quedarán sin perdonar*" (Jn 20,23). El término griego *kratein,* usado por Juan, a semejanza del término arameo de Mateo, *asar* ("atar"), no significa solamente "no perdonar" (en cuanto va contrapuesto al término *afiemi,* "perdonar"), sino que implica la manifestación de un poder capaz de "retener" o sujetar al pecador en su situación de pecado.

2. La doble forma en que se expresa el ejercicio de este poder, que consiste en perdonar y en "retener" o imputar, algo que es contrario a perdonar y que no se corresponde con la simple acción de no perdonar: el término griego *kratein* tiene un significado propio y positivo, contrapuesto al de *afíemi* o perdonar.

Por lo que se refiere al primer punto, el perdón de los pecados aparece en el texto de Juan como una facultad o un poder que Jesús otorga para que pueda ser ejercido, y no simplemente como un mandato en orden a "anunciar" o proclamar el perdón de los pecados. La apódosis de la frase "los pecados les quedan perdonados" viene a reafirmar este sentido al subrayar que, a quienes perdonan los discípulos del Señor, se les perdonan realmente sus pecados. Por otra parte, y como ya hemos visto, el perdón de los pecados no es en el Nuevo Testamento simplemente un mensaje que se anuncia o predica, sino que constituye un don y una gracia que Cristo otorga y ofrece como realidad presente y que es el fruto de su obra redentora. Al comunicar a sus discípulos su propia misión y el Espíritu que le acompaña, Jesús les comunica también el poder de perdonar los pecados. No se puede reducir el sentido del texto evangélico a la predicación del perdón, sin hacer una corrección o modificación del texto joánico, que no alude aquí expresamente a la predicación, sino simplemente al perdón[23].

Ahora bien, el perdón de los pecados, tanto en Juan como en general en los sinópticos, va referido ordinariamente, bien a Cristo como agente del perdón, bien a los creyentes en Jesús y a los bautizados, en cuanto receptores del perdón. La novedad de este texto está en que Jesús hace a sus discípulos portadores del perdón que El mismo ha conquistado y ha comunicado. En todo caso, la primera parte del *logion* de Juan (a quienes perdonéis...), aislada de la segunda (a quienes se los retengáis), expresaría la abundancia,

[23] El texto de Juan queda forzado, si el poder de perdonar se entiende como poder de "predicar" el perdón; se trata de un perdón por el que los pecados "quedan perdonados" o "retenidos"; ¿lo serán en cuanto los creyentes escuchan y acogen o rechazan el mensaje del perdón? El texto pone el acento en la fuerza del poder que se ejerce, antes que en las disposiciones del que recibe su influencia, aunque haya que contar lógicamente con estas disposiciones. H. Thyen interpreta estas palabras en la clásica línea protestante, como una consecuencia de la misión evangelizadora de la Iglesia; cf. op. cit., 249. Trento rechaza expresamente la interpretación, atribuida a los protestantes, que reduce el significado de estas palabras a la "autoridad de predicar el Evangelio" (ses.14, cn.3: D 913 DS 1703). Los Padres de los tres primeros siglos explican el texto de Juan 20,23 relacionándolo con el perdón bautismal; cf. R. E. Brown, op. cit., 1360; Schnackenburg, R., *El Evangelio según San Juan* 3 (Barcelona 1980), 397-405.

generosidad y plenitud del perdón de los pecados como gracia que Jesús comunica a través de sus discípulos. En este sentido, puede encontrarse en el texto una estrecha relación con el sacramento del bautismo, en el que el cristiano recibe el perdón de todos los pecados[24].

Sin embargo, la plenitud de un poder sobre el perdón de los pecados, que Jesús otorga a sus discípulos, queda mejor expresada, si se tiene en cuenta la segunda parte del *logion* de Juan: "A quienes se los retengáis, les quedan retenidos". El verbo *krateo* (retener) tiene preferentemente en el Nuevo Testamento el significado de sujetar, agarrar o apoderarse de una persona. En el texto que analizamos, aparece por única vez contrapuesto al verbo *afíemi* (perdonar), lo cual obliga a darle el significado de "retener" o "imputar"[25].

El *logion* de Juan, con su doble parte aludiendo al perdón de los pecados y a su retención, tiene gran afinidad con los textos de Mateo anteriormente vistos, que hacen también una referencia al doble poder de "atar" y de "desatar". Partiendo del supuesto de que el texto de Juan recoge una tradición distinta a la que recoge Mateo, según constatan las más recientes investigaciones, cabe suponer que entre ambas tradiciones existe una dependencia por lo que se refiere a la formulación de un poder que abarca una doble acción, la de atar-retener y la de desatar-perdonar.

El poder de perdonar y retener del texto de Juan parece una versión posterior del poder de atar y desatar de Mateo. En este sentido, debería interpretarse teniendo en cuenta los presupuestos socio-religiosos ya expuestos sobre los que se asienta el significado

[24] Los escritos joánicos hacen frecuente referencia al poder de Cristo sobre el pecado 1 Jn 1,7 ("la sangre de su Hijo Jesús nos purifica de todo pecado"), 1 Jn 2,2, Ap 1,5 ("nos ha lavado con su sangre de nuestros pecados"), Jn 14,30 Brown opina que no hay pruebas suficientes para limitar el sentido del texto de Juan "a un ejercicio específico de esta potestad dentro de la comunidad cristiana, sea la admisión al bautismo, sea el perdón a través del sacramento de la penitencia Estas son únicamente manifestaciones parciales de una potestad más amplia, concretamente la potestad de aislar, rechazar y negar el mal y el pecado ", cf op cit , 1362-1363, Ghiberti, G , "'I peccati sono perdonati' La Chiesa deve esercitare l'incarico di perdonare i peccati", en *ParVi* 18 (1973), 451-466, Rigaux, B , art cit , 133-135

[25] Mc 3,21, 12,12, 14,1, Hech 2,24, 27,13, 2 Tes 2,15 En la versión de los *LXX*, el término *kratein* aparece en 170 ocasiones La doble capacidad que contempla la fórmula de "atar-desatar" (en Mateo) o "perdonar-retener" (en Juan) expresa con mayor rotundidad la fuerza de un poder sobre el pecado, que no se limita a "perdonarlo", sino que pretende destruirlo y arrojarlo del pecador Cf Michaelis, W , art cit , 910-911 Para Bultmann, las palabras de Juan "perdonar-retener" son una variante de los términos de Mateo "atar-desatar" *(asar-sera,* en arameo, *lisein-lehsein*, en griego), cf *Johannes Evangelium* (Gottingen 1959), 537

de atar y desatar[26]. En el ambiente judío y judeo-cristiano, esta doble acción va referida sobre todo al procedimiento de excluir o separar de la vida de la comunidad a un miembro indigno o pecador, para poder recuperarle después de la debida corrección. El significado teológico de esta doble acción se deduce de la concepción que se tenga acerca del significado de la comunidad. La eclesiología que subyace en los escritos neotestamentarios presupone que la obra de la salvación va estrechamente ligada a la obra de la Iglesia, de modo que vivir o no en comunión con ella significa estar dentro o fuera del camino de la salvación.

A diferencia de los textos mateanos, el texto de Juan sitúa en primer lugar la acción de perdonar (correspondiente a la acción de "desatar", que en Mateo está en primer lugar), lo cual no se corresponde con el orden real que hemos destacado en el procedimiento penal judío o penitencial cristiano de excluir primero al pecador de la comunidad para readmitirlo posteriormente. El texto de Juan pone más el acento en el perdón de los pecados, como fruto de la Pasión de Cristo, como obra del Espíritu sobre los creyentes y como poder que va ligado a la misión que Cristo confía a sus discípulos. En Juan el perdón de los pecados tiene una relación muy estrecha con la muerte de Cristo y con el Espíritu que El mismo envía, así como con la fe en El y con la Iglesia, destinada a salvar a los hombres[27].

Como conclusión, podemos decir que los textos analizados de Mateo y Juan se refieren a un poder que Jesús confía a sus discípulos. Dicho poder se entiende en Mateo a partir de la autoridad que ostentan los responsables de la comunidad judía, pero se asume y ejerce desde las nuevas categorías cristianas acerca de la realidad del reino de Dios y la obra de la Iglesia, desde la palabra, el ejemplo y la obra de Cristo. Mateo subraya al mismo tiempo la importancia del perdón fraterno y el papel de la Iglesia en la guía de los creyen-

[26] Según Murphy-O'Connor, Juan adapta el texto mateano a sus lectores paganos, que no habrían podido comprender las implicaciones de la expresión rabínica "atar-desatar", Cf MURPHY-O'CONNOR, J , art cit , 190

[27] El orden de la fórmula mateana encaja mejor con la praxis judía y la disciplina penitencial de la Iglesia primitiva, que contemplan la reconciliacion como el resultado de una intervención que tenía lugar en casos excepcionales de pecado El orden que sigue la fórmula joánica destaca directamente la generosidad y grandeza del perdón, para fijarse a continuación en la posibilidad de que el pecador se vea sumergido en una situacion de pecado frente a la cual la Iglesia ha de adoptar una severa respuesta Esta situación puede estar relacionada, en la intención del texto joánico, con aquellos pecados que los escritos joánicos consideran de difícil solución, en cuanto suponen un rechazo obstinado de la persona de Jesús Jn 5,36-47, 6,67-70, 10,34-38, 15,21-27, 1 Jn 2,22-23, 5,1-12

tes. Juan insiste en la manifestación del perdón como fruto de la obra redentora de Jesús y de la fe en El, como obra del Espíritu y victoria sobre el pecado.

Tanto en Mateo como en Juan, se trata de un poder real en orden al perdón de los pecados. Mateo lo ve desde una perspectiva más comunitaria y práctica, mientras que Juan lo presenta desde una visión más teológica, en la que resalta la obra de Jesús, del Espíritu y de la Iglesia.

El ejercicio de este poder queda mejor configurado en Mateo que en Juan. Mateo indica un procedimiento eclesial —atar y desatar— y la exigencia de una obra de reconciliación basada en el amor fraterno, mientras que Juan se limita a destacar la riqueza del perdón que viene de Jesucristo. Mateo se coloca más claramente en un contexto eclesial posbautismal y tiene en cuenta la comunidad cristiana ya constituida.

En ambos evangelistas se destaca la plenitud de un poder sobre el pecado y las fuerzas del mal, que Cristo otorga a Pedro y los demás apóstoles sin limitaciones. No es simplemente un poder de perdonar, sino de atar y desatar, esto es, de enfrentarse al pecado con el poder de la gracia de Cristo que venció al Maligno. Es un poder de perdonar y retener los pecados, esto es, un poder que la Iglesia debe ejercer teniendo en cuenta la realidad del pecado y de la gracia en la comunidad cristiana, obrando de acuerdo con las exigencias mismas del perdón.

Por lo que se refiere a aquellos que reciben este poder, que han de ser en la Iglesia sus mediadores o administradores, se trata de una cuestión que no puede resolverse satisfactoriamente desde planteamientos puramente exegéticos. Se hace preciso recurrir a la teología sobre los ministerios, que a su vez queda enmarcada en la eclesiología. En los evangelios y demás escritos del Nuevo Testamento encontramos ya una eclesiología que no sólo destaca el "misterio" de la Iglesia, sino también su estructuración ministerial. Las comunidades cristianas viven y actúan bajo la guía y custodia de unos "pastores", que son los apóstoles o aquellos que los apóstoles ponen al frente de las iglesias. Las formas concretas de distribuir y ejercer los ministerios se van estructurando progresivamente, pero la fidelidad a Cristo y al Evangelio exigen siempre la obediencia a los legítimos pastores, la unidad y la comunión entre las iglesias.

En los próximos capítulos podremos ver cómo la Iglesia interpreta el poder de perdonar los pecados, como ministerio que se diferencia del sacramento del bautismo y que intenta ayudar a los bautizados que caen en el pecado a recuperar el camino de la conversión y de la salvación.

CAPÍTULO VII

LA PENITENCIA ECLESIASTICA EN LOS TRES PRIMEROS SIGLOS

BIBLIOGRAFIA

AMMAN, E., "Pénitence-Sacrement, I. La pénitence primitive", en *DTC* 12 (1933), 748-845; BADA, J., "Evolución histórica de la penitencia", en *Phase* 37 (1967), 38-55; BERROUARD, M. F., "La pénitence publique durant les six premiers siècles. Histoire et sociologie", en *MD* 118 (1974), 92-130; CARRA DE VAUX SAINT-CYR, B., "Le sacrement de pénitence: apercu historique", en *LuV* 70 (1964), 8-50; GALTIER, P., "Pénitence", en *DAFC* 3 (1916), 1788-1793; ID., *Aux origines du sacrement de Pénitence* (Roma 1951); GY, P. M., "Histoire liturgique du sacrement de pénitence", en *MD* 56 (1958), 5-21; HERRERO, Z., "La penitencia y sus formas. Examen de su evolución histórica", en *EstAq* 6 (1971), 3-32; 7 (1972), 37-71, 231-254, 549-574; 8 (1973), 253-270; MAYER, A., *Historia y teología de la penitencia* (Barcelona 1961); VOGEL, C., *El pecador y la penitencia en la Iglesia antigua* (Barcelona 1968).

NUEVO TESTAMENTO

Los datos que nos ofrecen los libros del Nuevo Testamento sobre una práctica de reconciliación de pecadores en las comunidades cristianas son escasos[1]. La llamada a la conversión y a la fe

[1] La atención a la historia del sacramento de la penitencia en los tratados teológicos sobre la penitencia sacramental se ha hecho indispensable. Recogemos la bibliografía más sobresaliente de carácter general y la relativa a los tres primeros siglos. Añadimos otros títulos a los ya citados: ERCOLE G. D', *Penitenza canonico-sacramentale dalle origini alla pace costantiniana* (Roma 1963); HARING, G., "Busssakrament", en *LThK* 2, 841ss; KARPP, H., *La Pénitence. Textes et Commentaires des origines de l'ordre pénitentiel de l'Eglise ancienne* (Neuchâtel, Delachaux et Niestlé 1970); MARRANZINI, A., "Evoluzione storica del sacramento della Penitenza", en VV. AA., *Il sacramento della Penitenza. Analise storica e prospettive pastorali* (Napoli 1972), 19-63; MARTIMORT, A.-G., "Histoire liturgique du sacrement de la pénitence", en *MD* 56 (1958), 5-21; MICHEL, A., "Pénitence et confession aux premiers siècles", en *Ami du Clergé* 62 (1952), 708-715; POSCHMANN, B., *Poenitentia secunda: die kirchliche Busse im ältesten Christentum bei Cyprian uns Origenes* (Bonn 1940); RAHNER, K., *De paenitentia Tractatus historicus-dogmaticus* (Innsbruck 1952); RON-

en Jesucristo, la predicación del amor y de la misericordia del Padre, la manifestación del perdón como signo de la presencia del Hijo de Dios entre los hombres, como exigencia del amor fraterno y como fruto de la fe y del bautismo en el nombre de Jesús, van preparando el camino y poniendo los cimientos de la nueva comunidad cristiana.

La experiencia de las primeras comunidades cristianas es sobre todo una experiencia de santidad, como constata el libro de los Hechos[2], es decir, de comunión fraterna y comunicación de bienes, de oración en la fe de Jesús y de evangelización. Los cristianos, "libres de pecado", están ahora "al servicio del bien". "Sed siempre y enteramente santos, como santo es el que os llamó", dice Pedro[3].

Pero la Iglesia no olvida la realidad del pecado ni vive desprevenida ante ella. Para el cristiano, el pecado es fundamentalmente algo que ha sido rechazado, pero que sigue teniendo su asiento en la sociedad y hunde sus raíces en el corazón de cada hombre[4]; por eso, aun cuando debe evitar caer en el pecado, no puede presumir de no pecar[5]. En esta doble realidad, por la que el cristiano es santo y debe considerarse al mismo tiempo pecador, hay ciertamente una paradoja, que recoge el "misterio" de la vida cristiana, colocada entre el "ya" y el "todavía no" de la salvación, entre la realidad de la Iglesia que encarna la unión de los hombres en Jesucristo y al mismo tiempo lucha y trabaja por esa unión.

La Iglesia tiene conciencia de ser la "Elegida" de Dios, signo de salvación entre los hombres, y esto la lleva a vivir en un constante esfuerzo de purificación, de conversión y penitencia. Si ha nacido de la penitencia bautismal, esto es, de la conversión a la fe de Jesucristo, sabe que ha de purificarse continuamente en esa misma agua, que ha de asumir en su vida las exigencias de dicha conversión. Sabe igualmente que ha sido lavada con la sangre de Jesucristo y que ha de ser probada en la tentación y en la persecución[6]. El bautismo "no consiste en quitar una suciedad corporal, sino en

DET, H., *Aux origines du sacrement de Pénitence* (Roma 1951); ID., "Esquisse d'une histoire du sacrement de Pénitence", en *NRTh* 80 (1958), 561-584; VACANDARD, E., "Confession du 1er. au XIIIe siècle", en *DTC* 3 (1938), 838-894; VOGEL, C., "Penitencia y excomunión en la Iglesia antigua y en la Edad Media", en *Concilium* 107 (1975), 9-21; VV. AA. (Groupe de la Bussiére), *Pratiques de la confession* (Des Pères du désert à Vatican II. Quinze études d'histoire) (París 1983).

[2] Hech 2,43-47.

[3] Rom 6,18; 1 P 1,15.

[4] Sant 4,1; 1 Jn 2,16.

[5] 1 Jn 1,8-10; 2,1.

[6] 1 Jn 5,6-8; 1 Pe 2,19-25; 3,14-17; 4,12-19.

comprometerse ante Dios a llevar una conducta limpia". "Vuestro enemigo, el diablo —dice también Pedro— ronda como león rugiente, buscando a quien devorar"[7].

Sin embargo, las primeras comunidades cristianas tienen que sufrir la experiencia amarga del pecado. Pedro tiene que enfrentarse duramente al engaño de Ananías y Safira y Pablo se ve obligado a denunciar y condenar severamente la situación incestuosa de un miembro de la comunidad de Corinto[8]. Entre los consejos de las cartas pastorales, figura el de reprender públicamente a los que pequen, para que sirva de escarmiento a los demás[9].

Frente a la amenaza o "desgracia" del pecado, las comunidades cristianas que conocemos a través de los escritos neotestamentarios adoptan varios procedimientos, que podemos reducir a tres formas escalonadas de acción:

1. En primer lugar, sigue vigente la llamada constante a la conversión y corrección, dirigida tanto a los cristianos en particular como a las comunidades de forma colectiva, especialmente cuando se manifiesta en ellas alguna infidelidad o un decaimiento en la fe y en la conducta. Como ejemplo de este tipo de acción, están las llamadas al arrepentimiento y a la penitencia que dirige el libro del Apocalipsis a los "ángeles" de las iglesias[10].

2. En segundo lugar, se recomiendan determinadas prácticas penitenciales, como medios que sirven de purificación de las faltas y que ayudan a la conversión y al perdón de los pecados. Entre estas prácticas, se destacan tres que son clásicas en la enseñanza del Antiguo Testamento y en las costumbres judías: la oración, el ayuno y la limosna o práctica de la caridad. "Amaos entrañablemente unos a otros —dice Pedro—, porque el amor alcanza el perdón de los pecados por muchos que sean". Santiago exhorta a la confesión mutua de los pecados y a pedir unos por otros[11].

3. Finalmente, la Iglesia denuncia determinadas situaciones de pecado y toma medidas en orden a la edificación de la comunidad y a la corrección del pecador. Entre estas medidas, sobresale una

[7] 1 Pe 3,21; 5,8-9.

[8] Hech 5,1-11; 1 Cor 5,1-13. Ver cp.6.

[9] 1 Tim 5,20. Ver cp. 6.

[10] Ap 2,5; 3,3; 3,19.

[11] Sant 5,16; 1 P 4,8. Si en el amor está la síntesis de la ley, en la práctica de la caridad está la síntesis y esencia de la penitencia. El Nuevo Testamento insiste en la fe y en las buenas obras y sobre todo en la caridad y el amor fraterno, como expresión de la gracia de Cristo. La penitencia cristiana tiene un nuevo sentido, en cuanto participa de la Pasión de Cristo y de sus frutos. Ver Col 1,24-29; 2,6-3,17; Heb 7,27; 9,14-16.28; 10,8-18; 12,1-4.22-24; 13,15; Gál 5,24.

que se reduce a "apartar" al pecador de la vida de la comunidad o a recomendar a ésta que se aparte de él. Como hemos dicho anteriormente, esta práctica estaba inspirada en el procedimiento rabínico de "atar y desatar", y aunque llevaba consigo un "castigo social", tenía un significado eminentemente religioso, el de abrir un camino al pecador en orden a su corrección y reinserción en la comunidad a la que había ofendido con su conducta.

No hay en el Nuevo Testamento indicio alguno claro acerca de un rito de reconciliación. La "imposición de manos" que aparece en la primera carta a Timoteo, en un contexto de consejos a tener en cuenta en la conducta con los pecadores, parece que debe relacionarse con la ordenación de presbíteros, tema al que se refiere la carta poco antes [12].

LITERATURA CRISTIANA DE LOS DOS PRIMEROS SIGLOS

El mensaje penitencial de la literatura cristiana en los dos primeros siglos puede reducirse a un esquema similar al anterior.

1. La llamada a la conversión y a la corrección se hace más urgente cuando surge un serio conflicto en la comunidad. La primera carta de *Clemente* (h. 96) invita a los corintios a aceptar la corrección y pide a aquellos que han ocasionado una revuelta, que se sometan a los "presbíteros", para la corrección *(eis metánoian)*. Dicha carta del obispo de Roma apela en sus exhortaciones sobre todo a la caridad, porque "la caridad cubre la muchedumbre de los pecados", dice citando a Pedro [13].

[12] Se alude aquí a una imposición de manos, en la que algunos quieren ver una liturgia primitiva de perdón "No te precipites en imponer las manos a nadie, no te hagas partícipe de los pecados ajenos" (v 22), así opina P Galtier, apoyandose en la referencia que se hace a "los culpables", poco antes (v 20) Parece mas probable la opinion de C Spicq, en el sentido de que el rito de imposicion de manos está generalmente relacionado en el Nuevo Testamento con la ordenación y nunca con la penitencia, ver 1 Tim 1,18, 4,14, 2 Tim 1,6, Tit 1,5 Cf GALTIER, P, "La réconciliation des pecheurs dans la première épître à Timothee", en *RSR* 39 (1951), 317-320, SPICQ, C, *Saint Paul Les Epitres pastorales*, 4ª ed 1 (Paris 1969), 548-549, YSEBAERT, J, art cit, 93-102, GALTIER, P, "Imposition des maines", en *DTC* 7/B (París 1927), 1302-1425, MURPHY-O'CONNOR, J, art cit, 173-175, RAMOS-REGIDOR, J, op cit, 143-145

[13] *1 Clem* 54-59 (espec 57,1) FUNK, F X, *Opera Patrum apostolicorum* (Tubingae 1978), 113 Alude Clemente probablemente a alguna medida que deberían tomar los presbíteros en relación a los "sediciosos", como parece indicar a continuacion cuando dice que "mas vale para vosotros encontraros en el rebaño de

También *Ignacio de Antioquía* (in. s. II) se refiere a una escisión dentro de la comunidad cristiana y afirma en su carta a los filadelfios que "cuantos, una vez arrepentidos, vuelvan a la unidad de la Iglesia, éstos también serán de Dios para que vivan conforme a Cristo"[14].

2. En cuanto a los medios para el perdón de los pecados, *La Didaché* o Doctrina de los Doce Apóstoles (h. 70-100) insiste en la necesidad de "confesar los pecados" *(exomologése ta paraptómata sou)* y "hacer penitencia" *(metanoéito)*, para poder participar en la oración con la conciencia limpia: "¡Si alguno es santo, venga! ¡El que no lo sea, que se convierta!"[15] También *Clemente Romano* dice que es mejor confesar los pecados que endurecer el corazón[16]. La segunda carta de *Clemente* hace un fervoroso llamamiento a la penitencia: "Porque una vez que hubiéremos salido de este mundo, ya no podemos en el otro confesarnos ni hacer penitencia". "Buena es la limosna, como penitencia del pecado. Mejor es el ayuno que la oración y la limosna mejor que ambos; pero la caridad cubre la muchedumbre de los pecados, y la oración que procede de buena conciencia libra de la muerte"[17]. En los mismos términos que la *Didaché,* la carta de *Bernabé* aconseja confesar los pecados y no acercarse a la oración con mala conciencia[18].

3. En situaciones graves de pecado, los Padres Apostólicos se muestran severos y prudentes. Ante determinados pecadores, "fieras salvajes", *Ignacio* previene a los cristianos y les exhorta a que se aparten de ellos, "pues sus (mordeduras) son difíciles de curar"[19]. El obispo de Esmirna y discípulo del apóstol Juan, *Policarpo* (h. 70-156), se lamenta en su carta a los *Filipenses* de la avaricia del presbítero Valente y desea que Dios le conceda tanto a él como a su mujer la verdadera penitencia; añade que no se les debe tratar como enemigos, sino como miembros enfermos, a fin de salvar el

Cristo pequeños, que no, por excesiva estimación de vosotros mismos, ser excluidos de su esperanza" (57, 2), utilizamos para los textos en español, la edición bilingue de RUIZ BUENO, D , *Padres Apostólicos* (Madrid 1979) Cf DACQUINO, P , art cit , 101-102

[14] *Ad Philad* 3,2 (FUNK, 227) Los textos en español de las cartas de Ignacio de Antioquía y Policarpo de Esmirna estan tomados de la edición bilingue, preparada por AYAN CALVO, J.-J , *Fuentes patristicas* 1 (Madrid 1991), 102-189 y 212-229.

[15] *Didaché* 4,14, 10,6 Para la *Didache* y la *Carta de Bernabé,* cf ed en griego y castellano de AYAN CALVO, J -J , *Fuentes patrísticas* 3 (Madrid 1992), 81-111 y 151-231

[16] *1 Clem* 51,3 (FUNK, 125)

[17] *2 Clem.* 8,3, 16,4 (FUNK, 153 y 165)

[18] *Barn ep* 19,2 (FUNK, 57)

[19] *Ad Eph.* 7,1 (FUNK, 179), *Ad Esmyrn* 4,1 (Funk, 237).

cuerpo de la comunidad. A los presbíteros les aconseja que no acepten precipitadamente acusaciones contra nadie y que no sean severos en sus juicios, "sabiendo que todos somos deudores de pecado" [20].

La llamada al arrepentimiento, a la confesión o reconocimiento de las propias faltas y a la práctica de la penitencia, constituye por tanto el telón de fondo de la doctrina penitencial en los Padres Apostólicos. Entre las obras penitenciales se destaca el valor de las obras de caridad, juntamente con la oración animada por la fe. La medida de apartar al pecador de la comunidad, cuando se trata de pecados escandalosos o hay peligro de herejía, se sigue practicando con mayor o menor severidad. No aparecen todavía indicios ciertos acerca de una práctica oficial de reconciliación de los pecadores, lo que hace suponer que no existía una normativa especial al respecto, si bien los responsables de la comunidad daban gran importancia a la penitencia, como medio de conversión y de corrección y, por tanto, debían prever una forma de reinserción del pecador en la comunidad [21].

A mediados del siglo II, aparece la obra que lleva el título de *El Pastor*, cuyo autor, Hermas, es un presbítero romano, hermano del papa Pío I [22]. Es éste el primer libro de la literatura cristiana que se propone desarrollar con amplitud el tema de la penitencia eclesiástica, encuadrándolo en un proyecto literario que le diferencia netamente del estilo de los demás escritos apostólicos. Su recurso frecuente al lenguaje simbólico hace difícil su interpretación en puntos claves y en concreto en lo que se refiere a la "tradición" sobre la práctica de la penitencia eclesiástica, que esta obra se propone recoger y transmitir [23].

[20] *Polyc. ep.* 11,4; 6,1 (FUNK, 279 Y 273).

[21] "Nadie hable con quienquiera se enemista con otro ni oiga palabra vuestra hasta que se arrepintiere", dice la *Didaché* 15,3; el arrepentimiento pone por tanto fin a las medidas penitenciales.

[22] Sobre el valor penitencial de esta obra, cf. RAHNER, K., "Die Busslehre im Hirten des Hermas", en *ZKTh* 77 (1955), 385-431; MÉDICA, G. M., "La penitenza nel 'Pastore' di Herma', en VV. AA., *La penitenza. Dottrina, storia, catechesi e pastorale* (Torino-Leumann 1969), 66-89; FOLGADO FLÓREZ, S., "Sentido eclesial de la penitencia en *El Pastor* de Hermas", en *La Ciudad de Dios* 191 (1978), 3-38.

[23] Para A. von Harnack, M. Dibelius, H. Koch y católicos como F. X. Funk, P. Batiffol, K. Bihlmeyer, *El Pastor* de Hermas anuncia e introduce en la Iglesia la "novedad" de una penitencia después del bautismo en forma de jubileo. Según Poschmann, que comparte la tesis de J. Stufler, A. d'Alés, O. Bardenhewer, P. Galtier, J. Tixeront, B. Altaner y otros, Hermas reconoce la existencia de la penitencia posbautismal —una sola—, y hace una llamada general a la conversión; cf. *Pénitence et Onction des malades*, op. cit., 32-39.

A través de las revelaciones de una anciana señora que representa a la Iglesia y de la que Hermas se siente indigno confidente, el autor de esta extensa obra va dando a conocer lo que considera misterioso secreto respecto a la realidad de la Iglesia y a la suerte de sus miembros. En la III visión, contempla Hermas la construcción de una torre, imagen de la Iglesia, y describe cómo sus constructores (ángeles, ayudados por hombres) van escogiendo las diversas clases de piedras: unas, perfectamente labradas, son extraídas del mar; otras son cogidas del suelo de la tierra y, una vez seleccionadas, parte se colocan en la torre y el resto se arroja más lejos o más cerca de la edificación; muchas de ellas son desechadas por ser defectuosas; otras caen rodando hasta un lugar intransitable o van a parar al fuego o, en fin, quedan cerca del agua (el agua alude al origen de la salvación, juntamente con la palabra del Señor)[24].

Hermas recibe a su vez la explicación de esta visión. Las piedras perfectamente labradas son los apóstoles, obispos, maestros, diáconos, que desempeñaron santamente su ministerio, de los cuales unos han muerto y otros viven todavía. Las piedras cogidas de la tierra y colocadas en la torre son los nuevos creyentes que, una vez corregidas sus faltas, entran en la construcción. Las tiradas cerca de la torre son los pecadores dispuestos a hacer penitencia, que serán útiles en la construcción de la torre una vez que hagan penitencia. Sin embargo —dice *El Pastor*—, éstos deben hacer penitencia antes de que termine la edificación de la torre; de lo contrario, ya no hay lugar a penitencia.

Las piedras arrojadas lejos de la torre son los falsos creyentes que no abandonaron sus malas obras. Aquellas que en gran cantidad se arrojan en los alrededores de la torre son los que, después de haber conocido la verdad, no llegaron a adherirse a ella (son piedras carcomidas), o guardan resentimiento respecto a sus hermanos (son piedras rajadas), o no han dejado del todo sus injusticias (son piedras descascaradas), o siguen apegados a las riquezas (son piedras blancas y redondas, que no ajustan en la construcción). En cuanto a las piedras que caen rodando, representan a aquellos que, habiendo creído, se dejan arrastrar por sus dudas y abandonan el camino verdadero; las que caen en el fuego son los apóstatas que no piensan en hacer penitencia; las que quedan a la orilla del agua son los que, habiendo oído la palabra de Dios y deseando bautizarse, se acobardan ante las exigencias de la castidad y vuelven a sus malos deseos[25].

[24] *Hermae Pastor*, Vis. III, 3, 5 (FUNK, 359). Tenemos en cuenta para los textos en castellano la traducción de Ruiz Bueno, D., op. cit., 889-1092.

[25] Vis. III, 5, 1-7, 4 (FUNK, 361-367).

Después de esta ajustada descripción, que recoge con detalle las diversas clases de creyentes que podían darse en tiempos de Hermas y que evoca la parábola evangélica de la buena semilla[26], todavía el autor de *El Pastor* pregunta a la señora que le confía estos secretos, si todas aquellas piedras rechazadas por no servir a la construcción tendrán ocasión de hacer penitencia. La respuesta es oscura: tienen ocasión, pero ya no podrán entrar en la construcción de la torre; entrarán en otro lugar menos destacado, una vez que hayan pasado por las pruebas de la penitencia y hayan cumplido el tiempo de expiación por sus pecados[27].

¿Se refiere aquí *El Pastor* a una penitencia que desemboca realmente en una verdadera reconciliación con Dios y con la Iglesia, o se refiere a una penitencia que sólo deberá confiar en la misericordia infinita de Dios? La obra afirma un poco más adelante que el fin de la edificación de la torre, imagen de la Iglesia, está cercano. Si se tiene en cuenta que la obra es ante todo una llamada general y urgente a la conversión, ha de entenderse que Hermas concede a dicha conversión o penitencia un verdadero alcance reconciliador.

Las revelaciones de *El Pastor* continúan en la parte dedicada a los “Mandamientos”. Es en el IV “Mandamiento” donde Hermas, a quien visita ahora el mismo “Pastor” o “ángel de la penitencia”, manifiesta a su señor las dudas que abriga respecto a la penitencia y le ruega que le ayude a salir de su confusión. Hermas hace la siguiente pregunta:

“Señor —le dije—, he oído de algunos doctores que no hay otra penitencia fuera de aquella en que bajamos al agua y recibimos la remisión de nuestros pecados pasados”.

El Pastor da a Hermas esta respuesta:

“Has oído —me contestó— exactamente, pues así es. El que en efecto recibió una vez el perdón de sus pecados, no debiera volver a pecar más, sino mantenerse en pureza. Mas, puesto que todo lo quieres saber puntualmente, quiero declararte también esto, sin que con ello intente dar pretexto de pecar a los que han de creer en lo venidero o poco ha creyeron en el Señor. Porque quienes poco ha creyeron o en lo venidero han de creer, no necesitan penitencia de

[26] Lc 8,4-16. La imagen bíblica, según la cual Pedro es piedra (Mt 16,18) y los cristianos son a su vez piedras vivas del templo espiritual de la Iglesia (1Pe 2,5), adquiere un desarrollo inusitado en esta obra

[27] Vis III, 7, 5-6, 8, 9-11 En la Visión V y última, Hermas puede por fin contemplar al Pastor, que le dice “Pues yo soy el Pastor a quien fuiste entregado” “No te confundas, sino fortalécete en mis mandamientos que quiero darte. Porque yo he sido enviado para mostrarte otra vez todas las cosas que antes has visto, justamente los puntos capitales que son útiles para vosotros”: Vis. V, 3-5 (Funk, 385-387).

sus pecados *(metánoian)*, sino que se les concede sola remisión por el bautismo de sus pecados pasados *(afesin)*".

"Ahora bien, para los que fueron llamados antes de estos días, el Señor ha establecido una penitencia. Porque, siendo el Señor conocedor de los corazones y previsor de todas las cosas, conoció la flaqueza de los hombres y que la múltiple astucia del diablo había de hacer algún daño a los siervos de Dios y que su maldad se ensañaría en ellos. Siendo, pues, el Señor misericordioso, tuvo lástima de su propia hechura y estableció esta penitencia *(metánoian)*, y a mí me fue dada la potestad sobre ella. Sin embargo, yo te lo aseguro —me dijo—: si después de aquel mandamiento grande y santo, alguno, tentado por el diablo, pecare, sólo tiene una penitencia *(mian metánoian ejei)*; mas, si a continuación pecare y quisiere hacer penitencia, no le será de provecho, pues difícilmente vivirá"[28].

De la enseñanza del *Pastor* en este sabrosísimo texto, pueden deducirse las siguientes conclusiones:

1. Algunos doctores contemporáneos a Hermas afirman que no hay más penitencia que la del bautismo *(afesis)*, por el que se perdonan todos los pecados.

2. No es oportuno hablar de una "segunda penitencia" a los recién bautizados o a los que se preparan a recibir el bautismo, puesto que el bautismo significa una renuncia definitiva al pecado y puede ocasionarles confusión.

3. El Señor ha querido que exista una penitencia posterior al bautismo *(metánoia)*, teniendo en cuenta la flaqueza humana, y ha dado al *Pastor* potestad *(exousía)* sobre ella.

4. Esta "segunda penitencia" es la única que se requiere en la Iglesia *(mian metánoian ejei)* y no hay lugar a más penitencia[29].

En consecuencia, la penitencia eclesiástica, posterior al bautismo, solamente puede recibirse una vez en la vida, según la enseñanza del *Pastor* de Hermas. Este principio, que puede ser recogido por Hermas de una tradición anterior o puede ser formulado por primera vez en *El Pastor*, va a ser seguido con todo rigor en la administración de la penitencia eclesiástica durante los primeros siglos.

Otra pregunta que se plantea en relación con esta obra es si la penitencia eclesiástica constituye un uso en la Iglesia en tiempos anteriores a Hermas o encuentra en *El Pastor* su primer anuncio. La obra da a entender que la legitimidad de esta "segunda penitencia" era negada por algunos en tiempos de Hermas, y el propio autor de

[28] Mand IV, 3, 1-6 (FUNK, 397-399)

[29] Al principio de una sola penitencia se ha referido el Pastor poco antes, aludiendo a la conversión de la mujer adúltera (Mand. IV, 1, 1-8)

la obra la presenta con cierto misterio y con prudencia, con temor a que pueda incitar a algunos al pecado; pero esto mismo demuestra que dicha penitencia era conocida y practicada en la Iglesia y que en ella, como dicen las palabras del *Pastor,* se veía la manifestación de la misericordia divina hacia la fragilidad del hombre.

La alusión de Hermas a algunos doctores, que afirman que no existe otra penitencia distinta de la del bautismo, parece indicar que hubiera efectivamente en la Iglesia algunas personas de cierta influencia que rechazaban su legitimidad, lo cual confirma que ya en la Iglesia de aquellos tiempos había opositores a una postura de benignidad de parte de la Iglesia en relación con los pecadores[30]. Hermas no tiene reparo en dejar constancia de estas opiniones, pero ante todo quiere presentar la *metánoia* o penitencia posbautismal como algo establecido por el Señor misericordioso, que se compadece de la flaqueza humana. En este aspecto, *El Pastor* es la primera obra que justifica la institución de la penitencia eclesiástica, afirma su origen divino y la presenta como una gracia de la misericordia divina[31].

LA PENITENCIA ECLESIASTICA EN EL SIGLO III

Padres orientales

A comienzos del siglo III, cuando disponemos ya de testimonios sobre el funcionamiento de la penitencia eclesiástica, los Padres alejandrinos (Clemente, Orígenes, Gregorio Taumaturgo) nos ofrecen abundante doctrina sobre la penitencia.

Clemente de Alejandría expone sobre este tema una doctrina similar a la del *Pastor* de Hermas. Hace una neta diferenciación entre la penitencia bautismal, que limpia de los pecados, y la "penitencia segunda", que lleva al perdón de los pecados a través del arrepentimiento sincero[32]. La gravedad del pecado depende sobre

[30] Nos encontramos aquí con una situación similar a la de otros tiempos inmediatamente posteriores, en los que aparecen grupos de oposición a la práctica de conceder el perdón en determinados casos de pecados Llama la atención el tono sereno y nada polemico con que Hermas alude a la postura de dichos "doctores"

[31] Si no faltan indicios en la literatura cristiana anterior al *Pastor* acerca de la existencia en la Iglesia de una practica penitencial posbautismal, ningun otro escrito tiene una intención tan explícita como éste de relacionar la penitencia posbautismal con el mandato del Señor

[32] *Stromata* II, 13 PG 8, 993-998 (SC 38, 8082) Cf Hoh, J, "Die Busse bei Clemens von Alexandrien", en *ZKTh* 56 (1932), 175-186, Karpp, H, "Die Busslehre des Klemens von Alexandrien", en *ZNW* 43 (1950/51), 224-242, Mehat, A, "'Peni-

todo de la deliberación o determinación consciente de la voluntad para cometerlo. La purificación del pecado viene a través de una práctica penitencial dolorosa, la *exomológesis,* regulada por una disciplina eclesiástica en la que intervienen los superiores de la comunidad, en calidad de pastores y guías espirituales (se tiene en cuenta en ellos esta doble faceta eclesiástica y moral)[33].

Orígenes, sucesor de Clemente en la dirección de la escuela de catecúmenos de Alejandría y hombre de gran prestigio en su tiempo por su vasta cultura y su recio carácter, muestra a través de sus abundantes obras una gran preocupación por la realidad moral del pecado y los medios para obtener el perdón. Su doctrina sobre el pecado y la penitencia pasa por ser extraordinariamente rigorista, a tono con la imagen austera que se tiene de su persona, pero en realidad se sitúa en la línea de la tradición seguida por otros Padres que le preceden, como Clemente de Alejandría y *El Pastor* de Hermas. Orígenes, sin embargo, ofrece una reflexión más extensa y profunda sobre los temas penitenciales y puede ser considerado como el primer teólogo o escritor sistemático al respecto. Nos detendremos algo más en su pensamiento[34].

El tema del pecado tiene gran relieve en la doctrina de Orígenes[35]. Hace una distinción entre pecados "mortales" y "no mortales". Estos últimos no destruyen la gracia ni excluyen al cristiano de la Iglesia, aunque le hacen menos perfecto. El pecado mortal, en cambio, convierte al cristiano en un miembro "muerto", sin la vida

tence seconde"' et "péche involontaire" chez Clement d'Alexandrie", en *Vigiliae Christianae* 8 (1954), 225-233

[33] *Stromata* II, 12 PG 8, 990-994 (SC 38, 77-79), *Quis dives salvetur* 40 PG 9, 645-646 Clemente de Alejandría nunca habla expresamente de la reconciliacion del penitente, si bien se deduce de la importancia que da a la insercion del cristiano en la comunidad eclesial El caso narrado por Clemente del joven bandolero convertido por las oraciones y ayunos de Juan evangelista y recibido con gozo en la Iglesia es un testimonio vivo de lo que para él significa la reconciliacion cristiana Cf POSCHMANN, op cit, 62 Ver también *Pedagogos* I, 2 PG 8, 251-258, sobre "diferentes maneras de evitar el pecado" (Ed en castellano de *El Pedagogo,* por SARID Díaz, J, Madrid 1988)

[34] Cf LATKO, E F, *Origen's concept of penance* (Quebec 1949); RAHNER, K, "La doctrine d'Origine sur la pemtence", en *RSR* 37 (1950), 47-97, 252-282, 422-456, TEICHTWEIER, G, *Die Sundenlehre des Origenes* (Ratisbona 1958), VANBECK, A, "La pemtence dans Origène", en *RHLR* 10 (1912), 544-557 En la exposición de la doctrina de Origenes nos guiaremos del valioso y extendido estudio que hace K Rahner

[35] En tiempos de Orígenes, la idea exaltada de un bautismo que transforma para siempre la vida del cristiano ha perdido gran fuerza El bautismo es el inicio de una santidad que se ha adquirido con esfuerzo y el bautizado podra liberarse de sus malos habitos solamente con fatiga y dolor, *In Jer* hom 4,3 PG 13, 289 (SC 232, 263-267) Cf BERROUARD, M F, art cit, 103

de Jesús, sin el Espíritu, excluido del Reino, incurable; lo cual no significa que no pueda ser llamado de nuevo a la vida[36].

Aquel que peca mortalmente puede obtener el perdón a través de la penitencia, que es "castigo medicinal", *interitus carnis*[37]. Orígenes enumera siete formas de obtener perdón enseñadas por los evangelios: el bautismo, el martirio, la limosna, el perdón mutuo, la conversión, la caridad y la penitencia eclesiástica[38]. La conversión no es una obra humana, sino que se produce en virtud del amor de Dios, que se manifiesta en el interior del hombre como Fuego y como Juicio divino. El médico que cura el pecado es el propio Logos o Palabra divina, pero el hombre debe asumir activamente su influencia en la entera realidad de su existencia[39].

La mediación de la Iglesia en la práctica de la penitencia tiene un puesto muy relevante en la doctrina de Orígenes. El pecado de un cristiano concierne a toda la Iglesia. El pecador pertenece a la Iglesia en lo exterior, pero en lo interior está fuera de ella[40]. El primer paso en el procedimiento con el que la Iglesia busca salvar al pecador es la "excomunión", que Orígenes relaciona con el poder de "atar" *(ligare)* que posee el obispo[41]. Todos los pecados mortales, incluso los ocultos, deben someterse a esta disciplina[42]. El proce-

[36] *C Cels* III,65 PG 11, 1006 (ed castellana de *Contra Celso*, Madrid 1967), *In Jos* hom 6,1 PG 12, 853 (SC 71, 181-183), *In Lev* hom 4,4, 8,7, 11,2 PG 12, 437-438, 500, 531-533 (SC 286)

[37] PG 12, 68, *In Lev* hom 4,4 PG 12, 438

[38] Cf Poschmann, op cit, 65

[39] Rahner matiza la interpretacion que Poschmann hace de la doctrina de Orígenes, diciendo que es posible concebir en el teólogo alejandrino el principio de la conversión como gracia, cf Rahner, art cit, 85-94

[40] "In omnem Ecclesiam videtur delinquere, qui corpus suum maculaverit, quia per unum membrum macula in omne corpus diffunditur", *In Jos* 5,6 PG 12, 850-852

[41] La exclusión del pecador se hace "per episcopi vocem", "per episcopi sententiam", "per sacerdotes", "per eos qui Ecclesiae praesident et potestatem habent non solum solvendi sed et ligandi", *In Lev* 14,2, 12,6 PG 12, 553-554, 542-543 Incluso si el obispo actuara injustamente, su autoridad no podría ser discutida en el fuero externo, pero su decision —observa Rahner— no tendria alcance en el fuero interno de la gracia, cf art cit, 261

[42] El obispo ejercia una función casi policíaca en relacion a la salud espiritual de los fieles, sirviéndose de la ayuda de otros miembros de la comunidad En casos de duda, debe consultarse a un médico "espiritual" experimentado, *In Ps* hom 37, 2,6 PG 12, 1386 Al final de su articulo, Rahner se pregunta si este medico espiritual era por lo general un sacerdote y si existia una forma de penitencia sacramental "privada", pero no encuentra razones para pronunciarse afirmativamente sobre este último punto En la enseñanza de Orígenes, ningun pecado se considera irremisible o queda exceptuado del perdón, cf Rahner, ibid, 431

dimiento previo a la excomunión puede seguir dos caminos: el de la confesión espontánea del penitente al médico espiritual, quien decide sobre la imposición de la pena, o la amonestación del obispo cuando la falta llega a conocimiento de los jefes de la Iglesia. Dicha amonestación puede hacerse en particular, en presencia de testigos o ante la misma asamblea[43]. La excomunión se decide cuando la amonestación no obtiene resultado y se considera no solamente una medida de carácter disciplinar, sino con consecuencias en orden a la relación del pecador con Dios y con la Iglesia: el pecador quedaba apartado de la eucaristía y de la comunión en la gracia de la Iglesia[44].

La mediación de la Iglesia en relación con el perdón de los pecados se realiza además a través de la oración y del culto. Los ministros y sacerdotes, a imagen de Cristo, que es sacerdote y víctima de reconciliación, así como todos los cristianos que participan en la medida de su santidad en la obra de purificación de la Iglesia y contribuyen a la corrección y conversión de sus hermanos, deben ayudar a los pecadores con la oración, el ayuno y las virtudes[45].

La duración de la práctica penitencial estaba en relación no sólo con la gravedad del pecado, sino también con la necesidad de que el penitente diera pruebas ante la comunidad de la sinceridad y eficacia de su conversión. Como norma, el tiempo penitencial era más largo que el del catecumenado, que podía durar varios años, según lo exige San Hipólito. Por otra parte, el penitente no puede someterse una segunda vez a la penitencia eclesiástica, según el principio del *Pastor* de Hermas[46].

Cumplida la penitencia, el pecador es readmitido en la Iglesia. Orígenes emplea el verbo *solvere* (desatar) para designar el levantamiento de la excomunión. El ministro de la reconciliación es el obispo[47]. El rito de la reconciliación consta de una imposición de manos y de diversas invocaciones, al igual que en Occidente por esta misma época[48].

[43] *In Lev* 3,2 PG 12, 424 (SC 286, 125-129)

[44] *In Lev* 14,2 PG 12, 553-554

[45] *In Lev* 5,3 PG 12, 450-453

[46] *C Cels* 3,51 PG 11, 987

[47] El penitente, "egrediens de populo Dei", no puede, según Orígenes, "rursum per poenitentiam reverti", volver al *koinon* de la Iglesia, *In Ez* 3,8 PG 12, 694 (SC 352) Orígenes no pone en duda que solo el obispo esté capacitado para ejercer esta acción, *In Jud* 2,5 PG 12, 961

[48] *In Lev* 2,4 PG 12, 419 Queda la duda acerca del uso del rito de unción que va unido al de la imposición de manos en la tradición posterior oriental Sobre la doctrina de Orígenes acerca de la misión del obispo en la administración de la penitencia, cf MARGERIE, B DE, art cit , 301-302

La doctrina de Orígenes permite establecer un paralelismo entre el bautismo y la penitencia, entre el tiempo catecumenal y el tiempo penitencial, entre lo que el bautismo significa en relación con las disposiciones de fe y conversión del bautizando y lo que significa la reconciliación penitencial en relación con las exigencias del penitente. En el proceso de la penitencia eclesiástica, excomunión y reconciliación forman parte de una misma acción salvífica, ordenada a reconducir al pecador hacia el lugar de la gracia, que es la Iglesia. En la realidad visible de la Iglesia se manifiesta la realidad interior de la obra del Espíritu.

La doctrina de Orígenes nos permite constatar cómo a comienzos del siglo III la institución de la penitencia eclesiástica se encuentra muy desarrollada tanto desde el punto de vista doctrinal como pastoral y se configura claramente como un sacramento estrechamente relacionado con el bautismo y netamente distinto de él[49].

Dos discípulos de Orígenes, *Dionisio*, obispo de Alejandría, y *Gregorio Taumaturgo*, obispo de Neocesarea del Ponto, su ciudad natal, aportan también algunos datos sobre la práctica penitencial a mediados del siglo III. Dionisio, que tuvo que enfrentarse como Orígenes al novacianismo, admite a la reconciliación a los apóstatas después de una larga penitencia, y en caso de peligro de muerte por la penitencia ya cumplida[50].

Gregorio Taumaturgo da cuenta de los diversos grados de penitentes que contemplaba la disciplina penitencial en Oriente: los *flentes* ("los que lloran"), que permanecen en el exterior del templo implorando las oraciones de los fieles; los *audientes* ("oyentes"), que asisten solamente a la escucha de las lecturas y de la homilía en la eucaristía desde el *narthex* del templo al igual que los catecúmenos; los *substrati* ("postrados"), que pueden asistir a toda la celebración eucarística de rodillas, y los *stantes,* que asisten "de pie" a la eucaristía, aunque no pueden participar en la oblación de las ofrendas ni en la comunión[51].

[49] *In Lev* hom 8,2 PG 12, 493-494 Nos ha parecido necesario detenernos en la exposición de la doctrina de Orígenes sobre el sacramento de la penitencia, teniendo en cuenta que, a pesar de su dispersión, da por primera vez respuesta a las principales cuestiones de la penitencia sacramental

[50] Cf POSCHMANN, B , op cit , 69

[51] La penitencia puede durar de tres a diez años, según los casos De Dionisio procede el relato del anciano Serapión que, habiendo renegado de su fe y al no ser admitido a la practica de la penitencia, recurre en el momento de la muerte, a falta de un presbítero, a un niño para que le lleve la eucaristía Recoge la carta de Dionisio, Eusebio de Cesarea, en la *Historia eclesiástica*, VI, 44,2-6 (SC 41, 159-160), ed en castellano de A Velasco Delgado, 2 (Madrid 1973), 426-428 Cf. POSCHMANN, B ,

Algo anterior a esta época es la *Didascalia* o Doctrina de los Doce Apóstoles, obra que sigue el modelo de la antigua *Didaché* y recoge la doctrina penitencial del *Pastor* de Hermas. En la *Didascalia* se describe con detalle la función del obispo en la aplicación de la penitencia eclesiástica. Sentado ante la asamblea cristiana, proclama la Palabra "como quien tiene potestad de juzgar" *(krinein):* "Juzga, obispo, con autoridad, pero acoge a los penitentes con caridad, como Dios; y amonesta, ruega y enseña, porque el Señor Dios prometió con juramento que daría el perdón a los pecadores"[52].

Alude también esta obra a la imposición de manos que el obispo hace sobre el penitente, mientras la asamblea cristiana ora por él. Al igual que en el bautismo, el penitente recibe a través de la imposición de manos la fuerza del Espíritu Santo. La práctica penitencial atestiguada por la *Didascalia* coincide en lo fundamental con los testimonios de otros autores contemporáneos orientales y occidentales, como Dionisio de Alejandría, Faustino de Lyon, Cipriano y Cornelio[53].

Padres occidentales

Al igual que en el ámbito cultural griego de la Iglesia antigua, también en las comunidades cristianas del ámbito cultural romano puede constatarse, a comienzos del siglo III, la plena vigencia de la penitencia eclesiástica. La práctica de la penitencia en Occidente se ve, sin embargo, más afectada por diversos movimientos heréticos y cismáticos, por diversas doctrinas y posiciones enfrentadas a las normas y decisiones de los obispos, responsables legítimos de las iglesias.

ibíd , 69, ADNES, P , op cit , 111, RIGHETTI, M , *Historia de la Liturgia* 2 (Madrid 1956), 771-772, SAUVAGE, J , "Les pecheurs publics", en *MD* 55 (1958), 78-88 Además de Gregorio Taumaturgo (Ep can 11 PG 10, 1048), ofrece datos sobre esta disciplina San Basilio (Ep can 275 PG 32, 804)

[52] *Didascalia Apostolorum* II, XI, 2, II, XII, 3, II, XIV, 4 (FUNK, *Didascalia et Constitutiones Apostolorum*, reed Tormo 1970, I, 46-50) Cf DACQUINO, P , art , cit , 103-104, LARRABE, J -L , *Reconciliación y penitencia en la misión de la Iglesia* (Madrid 1983), 116-120, RAHNER, K , "Busslehre und Busspraxis der Didascalia Apostolorum", en *ZKTh* 72 (1950), 257-281, BERNHARD, J , "Les institutions pénitentiells d'apres la Didascalia", en VV AA , *Melanges Mgr Dib*, Kaslik (Libano) 1967, 237-267.

[53] *Didascalia* II, XVIII, 7, II, XLI, 2, II, XXXIX, 5 (FUNK, I, 66, 130, 126) Cf VOGEL, C , op cit , 72-75, TRIACCA, A M , "La penitenza alle soglie del IV secolo", en *EL* 97 (1983), 283-328 (espec p 289)

En Roma, el papa Calixto (a. 217-220) es acusado por su rival en el episcopado, el presbítero Hipólito, de adoptar una postura débil o laxista en la forma de conceder el perdón a los pecadores[54]. El montanismo, secta cristiana que proclamaba la superioridad de la Iglesia llamada "pneumática" o espiritual frente a la Iglesia jerárquica, dirigida por los obispos, adopta una postura rigorista en relación con la moral cristiana y con el trato a los pecadores y rechaza la legitimidad de la Iglesia para perdonar los llamados "pecados capitales" (homicidio, adulterio e idolatría). Esta secta adquiere especial difusión por esta época en el norte de Africa y cuenta con el apoyo del gran escritor y polemista cristiano Tertuliano.

Más tarde, a mediados del siglo III, en tiempos del papa Cornelio, surge en Roma el novacianismo, que se opone a la práctica de conceder el perdón a los que habían incurrido en apostasía durante la persecución de Decio. El presbítero Novaciano y sus seguidores se oponen tajantemente al obispo de Roma y en el año 251 un sínodo romano, en el que participan 60 obispos, los excluye de la comunión eclesial. El novacianismo se extiende también al norte de Africa. En Cartago, el obispo Cipriano tiene que hacer frente a Novato y sus seguidores, que exigían la reconciliación inmediata para los apóstatas, sin previa penitencia. En el mismo año 251, se celebra un sínodo en Cartago, que condena al líder del novacianismo, Felicísimo, y San Cipriano escribe dos tratados en defensa de la fe católica, *De catholicae ecclesiae unitate* y *De lapsis*[55].

En medio de estas vicisitudes y polémicas, que afectan muy directamente a las iglesias de Roma y Cartago, se destaca una gran figura de la literatura cristiana, *Tertuliano*, que escribe primero un

[54] Hipólito, de origen y formación helenística, destacó siendo presbítero en Roma y llegó a ser el primer antipapa. Más tarde muere mártir junto al papa Ponciano (a. 235). Se le atribuyen numerosas obras, entre ellas *Philosophumena* y la *Tradición Apostólica*. En esta última alude al poder del obispo de "perdonar los pecados", de "desatar atando". Su crítica al papa Calixto por su benevolencia con los pecadores adúlteros ha sido objeto de variadas interpretaciones. Se trata de un texto extremadamente duro, que resumimos: la "escuela" de Calixto —dice— va de acuerdo con muchas gentes de mala conciencia. Calixto enseña que, si un obispo comete un pecado mortal, no debe ser depuesto. Bajo su gobierno, se comienza a admitir como obispos, sacerdotes y diáconos a hombres casados en segundas y terceras nupcias. La Iglesia es como un arca de Noé en la que todos caben. Las mujeres que se dicen cristianas recurren a los abortivos, porque no desean tener hijos de esclavos o de hombres de baja condición. Cf. QUASTEN, J., *Patrología* 1 (Madrid 1961), 452ss; KARPP, H., *La Pénitence. Textes...*, op. cit., p.159 (n.124) y 225 (n.141); POSCHMANN, B., op. cit., 43; ADNÈS, P., op. cit., 96-100. Ver nota 63.

[55] Cf. FLOREZ, G., op. cit., 237-241 y notas 98 y 106.

tratado sobre la *Penitencia* y posteriormente, militando ya en las filas del montanismo, compone otro escrito muy polémico sobre el mismo tema, *De pudicitia,* en el que adopta una postura de rigorismo en lo que se refiere a la reconciliación de los pecadores.

Tertuliano, natural de Cartago, se convierte al cristianismo en el año 193, a la edad de treinta ocho años, movido, según parece, por el valor que demostraban los cristianos enfrentándose al martirio. Ejerció de abogado con gran prestigio en Roma y se destacó sobre todo por sus numerosos escritos religiosos, en los que hace alarde de un apasionado amor a la verdad, de una dialéctica viva y fogosa y de un gran afán apologético. Hacia el año 207, se adhiere al montanismo y se convierte en uno de sus principales líderes[56].

Su tratado *De paenitentia* tiene el carácter de una instrucción pastoral, una exhortación a la conversión, dirigida tanto a los catecúmenos como a los bautizados, en la que se tratan los temas de la penitencia, el pecado y el perdón. Está escrito de forma muy atildada, pensando en una comunidad que podía apreciar y aprovechar sus enseñanzas. De acuerdo con los principios del *Pastor* de Hermas, Tertuliano destaca la eficacia del bautismo en orden a la remisión de los pecados y la necesidad de vivir santamente. Reconoce los efectos devastadores del pecado en la comunidad cristiana y afirma que existe la posibilidad del perdón para los pecados cometidos después del bautismo, si bien esta posibilidad es única[57].

En cuanto a la penitencia eclesiástica, la obra de Tertuliano permite conocer por primera vez su funcionamiento en la Iglesia latina. La *exomólogesis* o "confesión" es la forma de confesar al Señor el pecado, con deseo de satisfacer por él, de hacer penitencia y de complacer a Dios[58]. Por ella el penitente manifiesta pública-

[56] San Jerónimo indica que Tertuliano fue sacerdote, pero algunos lo ponen en duda; cf. DALY, C. B., "The Sacrament of Penance in Tertullian", en *IER* 69 (1947), 693-707; 815-821; 70 (1948), 731-746; 832-848; 73 (1950), 156-169; FREDOUILLE, J.-C., *Tertullien et la conversion du monde antique* (París 1972), p.145 (n. 5); RAHNER, K., "Die Busslehre des hl. Cyprian von Karthago", en *ZKTh* 74 (1952), 257-276; 381-438; ID., "Zur Theologie der Busse bei Tertullian", en *Festschrift fur Karl Adam* (Düsseldorf 1952), 139-167.

[57] "Haec igitur venena eius providens Deus, clausam licet ignoscentiae ianuam et intinctionis sera obstructam, aliquid adhuc permisit patere; collocavit in vestibulo paenitentiam secundam, quae pulsantibus patefaciat, sed iam semel, quia iam secundo, sed amplius numquam, quia proxime frustra"; TERTULIANO, *De Paenitentia* VII,10: PL 1, 1352, SC 316 (París 1984), 8-10).

[58] La "segunda penitencia" exige "tanto operosior probation, ut non conscientia sola praeteratur sed aliquo etiam actu administretur". "Is actus, qui magis graeco vocabulo exprimitur et frequentatur, exomologesis est, qua delictum nostrum Domino confitemur, non quidem ut ignaro, sed quatenus satisfactio confessione disponitur,

mente su condición de pecador. Muchos cristianos, según Tertuliano, se retraen de someterse a esta prueba de humillación, pero el penitente debe pensar, cuando se arrodilla ante un hermano, que se arrodilla ante Cristo que ora y sufre por él[59]. Si se siente humillado cuando se acerca a la confesión, debe pensar que en la penitencia encuentra la salvación. Es duro afrontar la penitencia, pero en ella la ofensa encuentra su curación y la falta se sustituye por el don de la gracia[60].

El tratado *De paenitentia* no menciona explícitamente la intervención de la Iglesia ni al comienzo ni al final de la práctica penitencial. En la obra *De pudicitia,* Tertuliano aporta nuevo datos sobre la institución penitencial. Los penitentes manifiestan su intención de someterse a la penitencia, a las puertas de la iglesia, *in vestibulo.* Luego, dentro del templo, expresan con lágrimas y súplicas su voluntad de hacer penitencia y son acogidos por la oración de la comunidad. Otros detalles acerca del momento de la reconciliación pueden deducirse de testimonios posteriores, pero no aparecen en Tertuliano[61].

La mayor novedad que se denota en la obra *De pudicitia,* en relación con el pensamiento de Tertuliano sobre la penitencia eclesiástica, es la que se refiere a los pecados por él considerados como "imperdonables". No se trata solamente de la célebre tríada de pecados señalados en la tradición de la Iglesia como especialmente graves (homicidio, adulterio e idolatría), sino de pecados diversos, algunos expresamente señalados, que Tertuliano denomina pecados "mayores" o "capitales" *(capitalia, mortalia, maiora, graviora).* Estos pecados pueden someterse a la disciplina penitencial, pero no entrarían, según esta obra, en los pecados que pueden ser perdona-

confessione paenitentia nascitur, paenitentia Deus mitigatur", *De Paenitentia* IX,1-2 PL 1, 1354

[59] "Ergo cum te ad fratrum genua protendis, Christum contrectas, Christum exoras Acque illi cum superte lacrimas agunt, Christus patitur, Christus patrem deprecatur Facile impetratur semper quod filius postulat", *De Paenitentia* X,6 PL 1, 1356

[60] "An melius est damnatum latere quam palam absolvi? Miserum est sic ad exomologesin pervenire Malo autem, si pervenitur, sed ubi paenitendum est, deserit miserum, quia factum est salutare Miserum est secari et cauterio exuri el pulveris alicuius mordacitate cruciari, tamen quae per insuavitatem medentur, et emolumento curationis offensam sui excusant et praesentem iniuriam superventurae utilitatis gratia conmendant", *De Paenitentia* X,8-10 PL 1, 1356

[61] *De Paenitentia* VII,10 PL 1, 1352, *De Pudicitia* III,5, V,14 PL 2, 986, 989 ("pro foribus ecclesiae", se dice aquí en lugar de "in vestibulo") Sobre la oración de acogida de la comunidad, en *De Pudicitia* XIII,7 PL 2, 995 Cf MUNIER, CH, en TERTULIANO, *De Paenitentia* (París 1984) (SC 316), 81-82, KARPP, H, *La Penitence* .., op cit, 205

dos por la Iglesia, sino que han de remitirse al juicio de Dios, quien puede perdonarlos en el momento de la muerte, *in articulo mortis*[62].

Desde su posición montanista, Tertuliano responde a las objeciones de quienes consideran demasiado severa o incongruente esta doctrina, afirmando que la Iglesia no tiene derecho a hacer uso del poder de "atar y desatar" en tales casos. De forma apasionada reprocha a la Iglesia católica el que haya cometido el error de perdonar a los adúlteros, mientras niega el perdón a los apóstatas y homicidas. Tertuliano saca aquí a relucir el edicto de un obispo, "Pontifex scilicet Maximus, quod est episcopus episcoporum", que presume de perdonar a los adúlteros, con palabras que él mismo pone en sus labios ("Ego moechiae et fornicationis delicta paenitentia functis dimitto"), cuya identidad es discutida por los historiadores[63].

En conclusión, de las dos obras de Tertuliano sobre la penitencia se deducen datos de gran utilidad para el conocimiento de la disciplina penitencial de la Iglesia latina a comienzos del siglo III. Según estos datos, la penitencia eclesiástica se encontraba por esta época también en Occidente perfectamente organizada. Por otra parte, el Tertuliano montanista contribuye a acentuar en la historia de la teología la antigua cuestión de los pecados calificados como "imperdonables", a causa de su especial gravedad, a la que ya nos hemos referido anteriormente. La determinación de los pecados

[62] *De Pudicitia* XIX,25 PL 2, 1020 La oposición que manifiesta Tertuliano en esta obra a que se admita a la penitencia eclesiastica a los adulteros y fornicarios, tiene todos los visos de ser una postura muy personal, a juzgar por el tono y los argumentos de todo tipo que utiliza el escritor africano, despues de haberse adherido al movimiento montanista Del *Pastor* de Hermas dice que es el único que ama a los adúlteros (X,12 PL 2, 1000), refiriendose al fornicario de la carta de Pablo a los Corintios, insiste en que el apóstol lo arroja fuera de la Iglesia (XIV,24 PL 2, 1007-1009) Tertuliano desvia finalmente su argumentación, negando que el derecho de Pedro a "atar y desatar" recaiga también sobre los obispos (XXI,9-10) y que se extienda a los pecados capitales (XXI,14) y afirmando que es la Iglesia del Espíritu, y no la Iglesia formada por los obispos, la que tiene el poder de perdonar (XXI,16-17 PL 2, 1023-1026)

[63] *De Pud* I,6 PL 2, 980-981 Según Poschmann, es difícil contrastar con la realidad la afirmación que hace Tertuliano de que la Iglesia es más benevolente con los adúlteros que con los homicidas, si bien es de suponer que este delito sería menos frecuente entre los cristianos que el pecado de adulterio, cf op cit, 47 El edicto al que se refiere Tertuliano, conocido como "edicto calixtino", se ha atribuido al papa Zeferino y a su sucesor Calixto y tambien a diversos obispos africanos, en especial Agripino de Cartago, a quien San Cipriano califica de "vir bonae memoriae" Sobre el "edicto calixtino, cf D'ALES, A, *L'Edit de Calliste Etudes sur les origines de la pénitence chretienne* (París 1914), BARDY, G, "L'édit d'Agripinus", en *RevSR* 4 (1928), 168ss, GALTIER, P, "Le véritable édit de Calliste", en *RHE* 23 (1927), 469-488, POSCHMANN, B., op cit., 43-54 Ver nota 54

sometidos a la penitencia eclesiástica depende en la práctica de la jerarquía eclesiástica y de los criterios que en cada momento y lugar adopta. Pero no puede hablarse de una exclusión por principio, en la tradición de la Iglesia, de algún pecado en particular, que se considere "imperdonable", en el supuesto de que el penitente acepte la penitencia de la Iglesia[64].

A mediados del siglo III, se destaca también en Cartago la figura del obispo *Cipriano*, cuya influencia se extiende a todo el Occidente cristiano. Aunque se confiesa admirador de la elocuencia de Tertuliano, Cipriano desempeña un papel muy distinto a él en lo que se refiere a la práctica de la penitencia eclesiástica. Defiende la unidad de la Iglesia con el fervor de Ignacio de Antioquía, en su obra *De catholicae ecclesiae unitate*, y tiene que enfrentarse a las diversas corrientes, rigoristas o laxistas, que invocan la tradición de la Iglesia en favor de sus propias opiniones y posturas. Su tratado *De lapsis*, escrito inmediatamente después de la persecución de Decio (a. 250), viene a ser una "carta pastoral" sobre la penitencia y la reconciliación.

Como obispo de una iglesia que igualaba en prestigio a la de Roma y en contacto frecuente con un grupo muy numeroso de obispos africanos, mantiene directas relaciones con diversas iglesias del mundo latino. Su correspondencia con el obispo de Roma refleja las dificultades que encuentran uno y otro en la aplicación de la penitencia eclesiástica y ayuda a constatar la coincidencia de ambos en lo que se refiere a los principios fundamentales. Algunas iglesias bastante alejadas geográficamente de Cartago, como la de León-Astorga y la de Mérida, en España, hacen llegar a Cipriano y a los obispos con él reunidos en un concilio de Cartago, en el otoño del año 254, una consulta sobre la grave situación en que viven dichas iglesias a causa de la apostasía de sus obispos, Basílides y Marcial. Cipriano, juntamente con los obispos africanos, dirige una carta a las iglesias hispanas exhortándolas a mantenerse inmunes del pecado de sus pastores[65].

[64] La postura de Tertuliano en la obra *De Pudicitia*, sobre los pecados perdonables e imperdonables, es confusa En cuanto al poder de perdonar los pecados, Tertuliano considera que no es un poder sino un servicio Por las palabras que Jesus dirige a Pedro, llega a toda la Iglesia el poder de atar y desatar Ver II,12-16, XXI,5-XXII,6 PL 2, 1024-1027

[65] CIPRIANO, *Ep 67 Cypriani Opera omnia*, CSEL II 3 (G Hartel) (Viena 1871), 735-743 Existe una edicion latino-castellana, preparada por CAMPOS, J , de las *Obras de San Cipriano* (Madrid 1964) Sobre la doctrina penitencial en Cipriano, cf BEVENOT, M , "The Sacrament of Penance and St Cyprian's De lapsis", en *ThSt* 16 (1955), 175-213, CHARTIER, P , "La discipline pénitentielle d'après les écrits de S Cyprien", en *Antonianum* 6 (1939), 17-42, 135-156, POSCHMANN, B , op cit , 54-60, RAHNER, K , ibíd , 257-276, 381-438, SIMONIS, W , *Ecclesia visibilis et invisibilis Untersuchungen*

Respecto a los *sacrificati*, esto es, los apóstatas que habían participado en los sacrificios paganos durante la persecución de Decio, Cipriano adopta inicialmente una postura severa, que exige el cumplimiento de una larga penitencia (Concilio celebrado en la primavera del año 251). Ante la amenaza de una nueva persecución, dispone poco más tarde (primavera del año 252) que no se difiera la reconciliación a los pecadores que hacen penitencia, a fin de que puedan estar preparados con la eucaristía para enfrentarse a la nueva adversidad[66]. El obispo de Cartago apela aquí al texto del evangelista Mateo sobre el poder de "atar y desatar" en estos términos: "El permitió y ordenó que lo ligado en la tierra sería ligado en el cielo y que podría ser desatado allí lo que aquí en la Iglesia fuere desatado". Poco más adelante, dice: "¿Cómo vamos a hacerlos aptos para beber la copa del martirio, si no los admitimos antes a beber en la Iglesia la copa del Señor por derecho de nuestra comunión?"[67]

Admite San Cipriano que practiquen la *exomológesis* aquellos que cometen pecados "menores", de modo que, arrepentidos y una vez que el obispo y el clero impongan las manos sobre ellos, puedan recobrar el derecho de acercarse a la comunión. En cambio, rechaza el que se admita a la comunión durante la persecución, sin haber cumplido la penitencia y sin la imposición de manos del obispo y clero, a los apóstatas[68].

zur Ekklesiologie und Sakramentenlehre in der afrikanischen Tradition von Cyprian bis Augustinus (Francfort 1970)

[66] *Ep 57*, 1-2 CSEL, ibíd , 650-652 En esta carta de Cipriano al papa Cornelio se dice al comienzo " agerent diu paenitentiam plenam et si periculum infirmitatis urgueret, pacem sub ictu mortis acciperent", claro principio, inspirado en la idea de que la divina clemencia no permite negar el socorro de la salvacion a quienes tienen pesar de su pecado y suplican el perdón Sobre la concesión de la paz en caso de enfermedad, ver tambien, *Ep 55*, 23 CSEL, ibíd , 640-641, *Ep 57*, 1 ibid , 650-651 Cf Berrouard, M F , art , cit , 110ss

[67] *Ep 57*, 2 ibíd , 652

[68] *Ep 16*, 2 ibíd , 518-519, *Ep 55*, 29 ibíd , 647, refiriéndose a Novaciano (h el a 251), afirma aqui Cipriano que los apostatas y destructores de la Iglesia no pueden ser admitidos a penitencia, puesto que no observan ni la unidad del Espíritu ni la de la Iglesia En esta misma carta, opina Cipriano que no se debe molestar a aquellos a quienes se otorgó la reconciliación, por haber caido enfermos, antes de haber cumplido la penitencia En la *Ep 59*, dirigida al papa Cornelio (mediados del a 252), dice el obispo de Cartago "Ni la Iglesia aqui se cierra a nadie, ni el obispo rehúsa a nadie Están a disposicion de los que vengan nuestra paciencia, nuestra facilidad, nuestra benignidad Deseo que todos vuelvan a la Iglesia, deseo que todos nuestros compañeros de lucha se recojan dentro del campo de Cristo y de la casa de Dios Padre Perdono todo, disimulo muchas faltas por el gran deseo de recoger a todos los hermanos" ("Remitto omnia, multa dissimulo studio et voto colligendae fraternitatis"), 16,3 ibid , 685-686

En cuanto a los "libeláticos", o sea, los que, sin sacrificar a las falsas divinidades, obtuvieron un certificado justificativo de haberlo hecho, Cipriano es de la opinión de que se deben diferenciar los distintos casos y tener en cuenta las particulares circunstancias. Cita en concreto el caso de aquel que, "manchado con el billete" *(libello maculatus),* "al escucharnos se lamenta y se da cuenta de haber pecado y sintiéndose engañado más por el error que por la conducta, confiesa que en adelante estará protegido y preparado"[69]. Cree el pastor de Cartago que ha de aceptarse la excusa de quien ha querido proteger de esta forma a su familia y evitar así provocar males mayores, arrastrándole a la herejía o el cisma[70].

Cipriano sale también al paso de una costumbre que ya denuncia Tertuliano y que, con motivo de la persecución de Decio, se extiende en la iglesia de Cartago[71]. Los pecadores, necesitados de la penitencia reconciliadora, acudían con sus ruegos a aquellos que habían obtenido el prestigioso título de "confesores", por haberse enfrentado valientemente a la prueba de la persecución. Estos podían concederles una "tarjeta", por la que ofrecían sus méritos y oraciones en favor del pecador, que de esta forma podía sentirse reincorporado a la comunión sin haber practicado la penitencia.

Cipriano se refiere a este procedimiento y reprende a los presbíteros que, sin temor a Dios ni respeto al obispo, solicitan la paz en favor de un apóstata, antes de que haya cumplido la penitencia eclesiástica y de que haya recibido la imposición de manos del obispo y del clero, y le administran la eucaristía[72]. El pastor de Cartago recalca la necesidad de que las demandas se reserven al obispo, a quien corresponde decidir acerca del tiempo que se requiere para poder otorgar la reconciliación, y recuerda que estas solicitudes no pueden hacerse de forma colectiva, sino sobre casos personalmente conocidos[73].

[69] *Ep 55,* 14 ibíd , 633-634

[70] *Ep 55,* 15 ibíd , 634

[71] Ya Tertuliano se refería a este procedimiento que intentaba eludir la práctica de la penitencia, ver *De Pudicitia,* 12,6 PL 2, 1003-1004 Las tarjetas de recomendación *(libelli),* que entregaban los mártires confesores a los pecadores, nada tienen que ver con los *libelli,* obtenidos por algunos cristianos para no tener que someterse a cultos idolátricos, los cuales son conocidos como "libeláticos"

[72] *Ep 15,* 1 ibid , 513-514 Alude Cipriano en varias cartas (21, 22, 27) al "confesor" Luciano que distribuye tarjetas de paz en nombre de mártires ya fallecidos Sobre el "privilegio penitencial" de los mártires, cf GALTIER, P , *L'Eglise et la remission des péches aux premiers siecles* (París 1932), 37ss, POSCHMANN, B , op cit , 70-73

[73] En varias cartas (15, 16, 17, 33, 34) alude Cipriano a este tema En la *Ep 18,* dirigida a los presbíteros y diáconos (verano del a 250), permite el obispo de Car-

En cuanto a las funciones del presbítero o sacerdote en la penitencia eclesiástica, el obispo Cipriano recuerda que sería "médico inhábil" (*imperitus*), si no aplicara al enfermo la medicina adecuada. Dar la paz antes de que se cumpla la *exomológesis* "no es paz, sino guerra". En fin, Cipriano exhorta a todos y cada uno a que cumplan la penitencia por su pecado, mientras hay tiempo para ello, mientras la satisfacción y el perdón concedido por los sacerdotes son cosa grata al Señor[74].

En conclusión, San Cipriano considera que aquellos que incurren en pecados graves deben someterse a la penitencia eclesiástica[75]. Esta lleva consigo la exclusión de la eucaristía. Es el obispo quien decide acerca de la duración de la penitencia, teniendo en cuenta la gravedad del pecado y otras circunstancias de tipo personal o social, y quien determina cuándo puede concederse al penitente la paz y la comunión eucarística. El obispo cuenta con la ayuda de los presbíteros y diáconos de la comunidad, en lo que se refiere a una justa y prudente administración de la penitencia, es decir, en orden a exigir su práctica y a conocer la realidad de cada caso[76].

Riguroso en cuanto a no permitir que alguien quiera obtener la reconciliación sin someterse a la penitencia, Cipriano se muestra también muy atento a los aspectos interiores del verdadero arrepentimiento, teniendo en cuenta que el perdón viene en definitiva de Dios. La paz que la Iglesia concede al pecador debe respetar las exigencias de una verdadera conversión, sin lo cual dicha paz sería falsa. Pero el signo de autenticidad de la reconciliación está en la comunión con la voluntad del obispo.

tago que los penitentes en posesion de "billetes de recomendación" de los mártires y en trance de peligro o enfermedad puedan cumplir la *exomoloogesis* ante cualquier presbítero presente e incluso, a falta de un presbítero y si urge peligro de muerte, ante un diácono, a fin de que, "impuesta la mano como signo de reconciliación, vayan al Señor con la paz que nos solicitaron los mártires" (1 ibíd , 525-526) En las cartas 18, 19 y 20, condena Cipriano el abuso de acudir a los mártires con todo tipo de presiones para obtener los "libelos"

[74] *De lapsis*, n 14, 16 y 29 PL 4, 477-480, 489 (CSEL I 3, 247-249, 258-259)

[75] En rigor deben someterse a la penitencia eclesiástica solamente los pecados graves, pero también los *peccata minora* pueden expiarse en ella, segun Cipriano, que en esto coincide con Orígenes, *De lapsis*, 28 PL 4, 488 (CSEL, I 3, 257-258) Cipriano no parece conocer un procedimiento penitencial eclesiástico de tipo privado, cf POSCHMANN, op cit , 60

[76] *Ep 61*, 3 CSEL II 3, 696-697 San Cipriano, que muestra siempre una conciencia viva de la realidad de la Iglesia, dice al papa Lucio, sucesor de Cornelio (a 253), que en la persecución se ha mostrado lo que es la Iglesia, lo que es su obispo "divina ordinatione delectus", lo que son los presbiteros "cum episcopo sacerdotali honore coniuncti "

La necesidad de conceder esta paz al pecador arrepentido está por encima de toda otra exigencia, de manera que, en peligro de muerte, incluso el diácono (y no sólo el presbítero) queda facultado para imponer la mano, como signo de reconciliación, sobre el pecador[77].

Para el obispo de Cartago, el efecto de la reconciliación obtenida en la penitencia eclesiástica es la paz. La paz es el signo de la comunión con la Iglesia. "Ella nos conserva para Dios, ella destina para el reino a los hijos que ha engendrado". "No puede tener a Dios por Padre quien no tiene a la Iglesia como madre". "No puede ser mártir —dice también Cipriano en la misma obra, *De catholicae ecclesiae unitate*—, quien no está dentro de la Iglesia; no podrá llegar al reino quien abandona a la que ha de reinar". A aquellos que se obstinan en separarse de la Iglesia, les apremia a "volver al camino recto que lleva al cielo"[78]. Estar en comunión con la Iglesia significa estar en el verdadero camino de la salvación. La eclesiología de San Cipriano no precisa de otras matizaciones. La paz con la Iglesia da acceso a la eucaristía y demás bienes de la Iglesia, coloca al cristiano en el verdadero camino de la salvación[79].

CONCLUSION

A través de los testimonios recogidos, podemos concluir que la penitencia eclesiástica está perfectamente organizada y se practica con regularidad a comienzos del siglo III, tanto en las iglesias de lengua griega como en las de lengua latina.

En ambas tradiciones, la práctica de la penitencia comienza con la exclusión de la eucaristía y termina con la reconciliación, que da de nuevo acceso a ella. El tiempo penitencial es generalmente largo y está acomodado a la gravedad del pecado. Los pecados sometidos

[77] Ver nota 73. En la teología de Cipriano prevalece siempre el principio de la salud de las almas. Este principio va de acuerdo con dos exigencias que son fundamentales para el obispo de Cartago: la disposición del penitente a aceptar la debida penitencia y la manifestación de la reconciliación eclesiástica, como signo de comunión con la Iglesia y su obispo. Sobre la reconciliación por un diácono, cf. POSCHMANN, B., *Paenitentia secunda* (Bonn 1940), 421; RIGHETTI, M., *Historia de la Liturgia* 2 (Madrid 1956), 775.

[78] CIPRIANO, *De catholicae ecclesiae unitate*, n.6, 14, 23: PL 4, 503; 510; 517 (CSEL I 3, 214-215, 222-223, 230-231).

[79] La diferenciación entre el perdón de Dios y el perdón de la Iglesia, que será objeto de estudio entre los escolásticos, no aparece propiamente en la doctrina de Cipriano, que ve fundamentalmente en la comunión con la Iglesia y el obispo el signo de la paz y de la salvación.

a la penitencia son de especial gravedad. Es al obispo a quien compete tomar las principales decisiones en lo que se refiere a la gravedad del pecado y a la proporción del tiempo penitencial, pero éste cuenta con la ayuda de sus colaboradores en el ministerio penitencial, que son ordinariamente los presbíteros. La imposición de manos del obispo o del presbítero se considera el signo necesario de la reconciliación. Cipriano destaca la importancia de esta imposición de manos del obispo y del presbiterio.

La práctica de la penitencia resultaba, en general, para el penitente dura y penosa, según se deduce de las exhortaciones que Tertuliano, Orígenes y Cipriano dirigen a los cristianos para que no la rehúyan y vean en ella el necesario remedio de la enfermedad del pecado. Ya en tiempo de Tertuliano, el penitente manifestaba con su vestido y porte exterior su condición de pecador. Las obras penitenciales eran ordinariamente oraciones, ayunos y limosnas, a las que podían añadirse otras privaciones. Con el tiempo, la situación de los penitentes se hará aún más dura, hasta llegar al aislamiento del penitente de la vida social.

El principio, sentado por *El Pastor* de Hermas, de "una sola penitencia", que interpreta la penitencia eclesiástica como una segunda penitencia, inspirada en la del bautismo, si bien caracterizada por su mayor "laboriosidad", se sigue manteniendo estrictamente y contribuye a marcar en ella una tendencia hacia el rigor en sus formas exteriores.

El obispo de Cartago, Cipriano, vive con especial tensión los problemas relativos a la aplicación de esta disciplina, ante las tendencias que surgen en su iglesia en defensa de una práctica más rigurosa en unos casos o más acelerada en otros, y se esfuerza denodadamente en proteger la necesidad de la intervención del obispo y el respeto a sus normas y medidas en lo que afecta a la reconciliación de los pecadores.

No existe por principio en las iglesias de esta época ningún tipo de excepcionalidad en lo que se refiere a pecados determinados que no pudieran ser sometidos, por su gravedad, a la penitencia eclesiástica. La postura de Tertuliano en su obra *De pudicitia,* escrita en el momento de sus fervores montanistas, no encuentra suficiente respaldo ni en la Escritura ni en la Tradición. A los enfermos y moribundos no se les exige el cumplimiento de la penitencia eclesiástica, y ésta puede ser abreviada en situaciones en que se presienten momentos de especial peligro para la libertad de la Iglesia.

La penitencia se impone también a los presbíteros, que pierden *ipso facto* su función ministerial al incurrir en pecados graves. El obispo Basílides de Astorga-León, según consta por la carta de

Cipriano a los fieles de esta comunidad hispana, depone espontáneamente el episcopado después de reconocer su caída en la idolatría y se entrega a la práctica de la penitencia[80].

La idea que la Iglesia tiene en esta época acerca de la penitencia eclesiástica va muy ligada a la idea que la Iglesia tiene de sí misma, de su propia condición y misión. En este aspecto, la doctrina sobre la reconciliación penitencial debe verse en el contexto de la eclesiología de grandes obispos y escritores de este tiempo, como Ignacio de Antioquía, Ireneo de Lyon y Cipriano de Cartago, que encuentran en el episcopado, en su presencia y función en la Iglesia, el signo de la unidad, de la reconciliación y de la comunión.

La paz que la Iglesia otorga al penitente al final de la práctica penitencial es el signo de la comunión con la Iglesia, que el pecador recupera gracias al valor objetivo de una penitencia que, en el sentir de la fe, es simultáneamente esfuerzo penitencial del penitente y acción penitencial de la comunidad cristiana, y gracias a la intervención ministerial de la Iglesia, que ejerce en la penitencia el poder de "atar y desatar". Según San Cipriano, negar la reconciliación en tiempo de enfermedad al pecador arrepentido sería impedirle que vaya al Señor sin la comunión y la paz ("sine communicatione et pace ad Dominum dimitterentur"), pudiendo la Iglesia hacerlo en virtud del mandato que el Señor le concedió de "atar y desatar"[81].

La paz de la Iglesia no tiene en los Padres un sentido absoluto, como si se tratara de una imposición de la Iglesia sobre la divina voluntad. Cipriano advierte que, si a la Iglesia se la puede engañar, Dios conoce el interior de los corazones y juzga acerca de lo que en ellos está oculto. Pero, dando la paz, la Iglesia da la esperanza de la salvación y el acceso a la comunión eucarística, el espíritu del Padre que fortalece al cristiano para enfrentarse a las adversidades y confesar a Cristo, la comunicación del Espíritu Santo que habita en ella[82].

[80] *Ep 64,* 1 CSEL II 3, 717, *Ep 67,* 6 ibíd , 740-741 Al comienzo de esta carta alude Cipriano al delito del presbítero Víctor, a quien el obispo Terapio ha concedido la paz antes de que haya cumplido toda la penitencia Cipriano se admira de que no se haya seguido el criterio por él establecido acerca del cumplimiento de la penitencia, siempre que no haya impedimento de enfermedad o de otra urgente necesidad Cf KARPP, H , *La Pénitence Textes* , op cit , 159, nota 4, GONZALEZ RIVAS, S , *La penitencia en la primitiva Iglesia española* (Madrid 1950), 34ss

[81] *Ep 57,* 1 ibíd , 735-736 Ver nota 66

[82] *Ep 57,* 1, *Ep 67,* 2 ibíd , 736-737, *Ep 57,* 4 ibíd , 738-739 *Ep 16,* 2 ibíd , 517-519 En la *Ep 69,* 11 (ibíd , 759-760), señala Cipriano el significado de la imposición de manos en relación con la comunicación del Espíritu Santo, conectando con lo que dice la *Didascalia Apostolorum* II, XLI, 2, cf DACQUINO, P , art cit , 104, RIGHETTI, M , op cit , 774-778

EVOLUCION DE LA PENITENCIA ANTIGUA. SIGLOS IV Y SIGUIENTES

BIBLIOGRAFIA

Sobre el contenido general de este capítulo, además de la bibliografía citada en el capítulo anterior, cf. BROVELLI, F., "Il nuovo 'Ordo Paenitentiae' alla luce della storia della liturgia", en *La Penitenza,* op. cit., 136-166; COURTNEY, F., "The administration of penance, I. Ancient Public Penance", en *The Clergy Review* 46 (1961), 10-27; GELSI, D., "Il 'mistero della conversione' comme avvenimento liturgico nella tradizione orientale", en *EL* 97 (1983), 329-346; HEIN, H., *Eucharist and Excomunication. A Study in Early christian Doctrine and Discipline* (Bern-Frenck 1975); JUNGMANN, J A., *Die lateinischen Bussriten in ihrer geschichtlichen Entwicklung* (Innsbruck 1932); LIGIER, L., "Le sacrement de pénitence selon la tradition orientale", en *NRTh* 9 (1967), 940-967; MAYR, F., *Die kanonische Busse des 5. Jahrhunderts im Wandel* (Innsbruck 1973); NOCENT, A., "La riconciliazione dei penitenti nella Chiesa del VI e X secolo", en VV. AA., *La Penitenza* (Quaderni di RivLit) (Torino-Leuman 1968), 226-240; ID., "Aspects célébratifs de la réconciliation dans la tradition liturgique occidental", en *EL* (97) (1983), 347-361; SIRMOND, J., *Historia poenitentiae publicae* (París 1651).

A partir del siglo IV, los datos sobre la práctica de la penitencia eclesiástica son más abundantes, especialmente por lo que se refiere a la Iglesia latina. Nos referiremos a las principales fuentes de donde proceden estos datos, en lo que afecta tanto a la Iglesia oriental como occidental, y nos fijaremos en aquellos hechos y doctrinas que mejor ayudan a entender la realidad y evolución de esta práctica[1].

Por lo que atañe a la penitencia en las iglesias orientales, contamos con la información procedente de los decretos conciliares de Ancira (a. 314), Neo-Cesarea (a. 314-325), Nicea (a. 325), Antioquía (a. 341) y Gangra (mediados del siglo IV). A estas fuentes, hay que añadir las Cartas canónicas de Pedro de Alejandría († 311), Basilio de

[1] Cf BERROUARD, M F, "La pénitence publique durant les six premiers siecles Histoire et sociologie", en *MD* 118 (1974), 92-130

Cesarea († 379) y Gregorio de Nisa († h.395), escritas como respuesta a consultas puntuales. Eusebio, antecesor de Basilio en la sede de Cesarea (a. 313-334) y autor de la *Historia eclesiástica* que lleva su nombre, es una de las fuentes más citadas. Teodoro de Mopsuestia († 383) y, posteriormente, Juan Crisóstomo († 407) y Cirilo de Alejandría († 444), dan también importantes datos sobre la penitencia[2].

En Occidente, el concilio de Elvira (a. 306) es la más temprana y abundante fuente de información que tenemos sobre la práctica de la penitencia en España. Poco más tarde, es el concilio de Arlés (a. 314), en Francia, y para el tiempo que sigue, las cartas de los papas Siricio (a. 384-399), Inocencio I (a. 402-417), Celestino I (a. 422-432) y León Magno (a.440-461) y los escritos de San Jerónimo (a. 347-419), San Ambrosio (a. 374-397) y San Agustín (a. 354-430).

A finales del siglo IV, San Ambrosio, obispo de Milán, escribe el tratado *De paenitentia,* en el que refuta el rigorismo novaciano y expone con vigor los verdaderas exigencias de la penitencia eclesiástica. Contemporáneo suyo es el obispo San Paciano († 390), de Barcelona, que debe enfrentarse también a los novacianos.

Hacia el año 500 se recogen los cánones africanos de contenido penitencial en los *Statuta ecclesiae antiqua*[3]. En los siglos posteriores son el obispo Cesáreo de Arlés († 543), los papas Hormisdas († 523) y Gregorio Magno (a. 590-604) y el obispo de Sevilla y recopilador de la cultura de su tiempo, San Isidoro (a. 600-636), los autores en los que encontramos interesantes datos sobre la penitencia.

LA PRACTICA PENITENCIAL EN OCCIDENTE

El *concilio de Elvira*, en el que participan 19 obispos y 24 presbíteros, dedica a cuestiones penitenciales más de 40 cánones (de los 81 que promulga). Según las disposiciones de este concilio, que tiene fama de riguroso, la penitencia eclesiástica podía durar tres años, cinco, siete, diez y hasta toda la vida. Si el pecado era de idolatría o de infidelidad en las vírgenes, la absolución se retrasaba hasta la hora de la muerte. Fuera de estos casos, la penitencia duraba como máximo diez años, lo cual concuerda con las medidas seguidas por la misma época en Oriente[4].

[2] Cf BERROUARD, M F, art cit, 117, POSCHMANN, B., *Pénitence et Onction des malades*, op cit, 75-77, RIGHETTI, M, op cit, 783-784

[3] Cf VOGEL, C, op cit, 194-195

[4] C de Elvira, cp 3 y 13 Mansi 2, 526-527 Para el conocimiento de la disciplina penitencial antigua en la península ibérica hay abundantes fuentes de información

El concilio de Elvira reconoce además una forma de excomunión perpetua, que podía afectar a pecados de "especial gravedad" y que llevaba consigo la exclusión de la comunidad eclesial[5]. Los concilios posteriores al de Elvira niegan en muy contados casos la comunión al final de la vida y siempre cuando se da un pecado muy grave por el cual no se quiere hacer penitencia. Más tarde, en el siglo VI, la excomunión aparece desgajada de la disciplina penitencial, a modo de pena o castigo eclesiástico que puede imponerse o levantarse, independiente de la penitencia[6]. El primer escritor español que toca temas penitenciales después del concilio de Elvira, San Paciano, exhorta fervorosamente al cumplimiento de la penitencia eclesiástica y no deja entrever en momento alguno que el cristiano pueda morir privado de la absolución sacramental[7].

Los concilios de Zaragoza, Toledo, Tarragona, Gerona, Lérida, Valencia, Barcelona, Sevilla, Braga, Mérida Las figuras de Osio de Cordoba, Paciano de Barcelona, Gregorio de Elvira, Baquiario, Prudencio, Martín de Braga, Ildefonso de Toledo, Tajón de Zaragoza, Fructuoso y en especial Isidoro de Sevilla Clasicos especialistas en el tema de la penitencia, como Galtier, Poschmann y Goller, se han fijado detenidamente en el estudio de la penitencia hispana Cf GONZALEZ RIVAS, S , op cit , 21.

[5] Severino González afirma que "no hay ningun pecado que esté excluido de la penitencia" op cit , 73, opina que la alusión que hace el papa Inocencio I a una antigua práctica penitencial más severa, "observatio prior durior", se refiere al uso seguido en algunas iglesias de Occidente, entre ellas la española El rigor del concilio de Elvira puede obedecer a la influencia de las iglesias del norte de Africa, donde no sólo entre los montanistas sino también dentro de algunos sectores catolicos se excluia para siempre de la comunión con la Iglesia a los reos de pecados capitales ibíd , 50-51 Sobre este tema, cf ID , "Los castigos penitenciales del concilio de Elvira, en *Gregorianum* 22 (1941), 191-214, BOROBIO, D , *La Penitencia en la Iglesia hispánica de los siglos IV-VII* (Bilbao 1978), 84ss, LOZANO SEBASTIAN, F -J , *La penitencia canonica en la España romano-visigoda* (Burgos 1980), 107-112 Lozano intenta concordar la medida del concilio de Elvira con la prescripción del concilio de Nicea (a 325), que dice "Respecto de aquellos que están para morir, se observará tambien hoy la regla de la ley antigua, que si alguno muere no se le prive del necesario viatico" La medida de negar la comunión en peligro de muerte aparece en varios concilios occidentales Elvira (a 303), Arles (a 314), Sárdica (a 343), Zaragoza (a 320) El papa Celestino manifiesta en una carta a los obispos de la región de Narbona (a 428) su horror ante una medida tan cruel "horremus tantae impietatis aliquem reperiri" (Ep 4,2 PL 50, 431-432) En Oriente, ningún concilio del siglo IV conoce esta pena Cf RIGHETTI, M , op cit , 796-799, TRIACCA, A M , art cit , 314 Sobre el concilio de Elvira, cf BAREILLE, G , "Elvire (Concile de)", en *DTC* IV/2, 2378-2397, LECLERCQ, H , "Elvire (Concile de)", en *DACL* IV/2, 2687-2694, GAUDEMET, I , "Elvire (Concile de)", en *DHGE* XV, 317-348, SOTOMAYOR Y MURO, M , "El concilio de Granada (Iliberri)", en VV AA , *Historia de la Iglesia en España* I (Madrid 1979), 81-119

[6] Cf BOROBIO, D , op cit , 85

[7] En las obras de San Paciano —dice S Gonzalez— "no aparece ni sombra" de

La severidad de la penitencia eclesiástica se acentúa en el siglo IV por lo que se refiere también a las prácticas penitenciales. San Ambrosio pide a los penitentes que renuncien a los honores temporales y a las relaciones conyugales[8]. El papa Siricio pide que los casados guarden una continencia total incluso después de la reconciliación. El primer concilio de Toledo impone a los penitentes llevar un cilicio. En cuanto al tiempo de duración de la penitencia, un concilio de Cartago de finales del siglo IV (a. 397) determina que lo decida el obispo teniendo en cuenta la gravedad de los pecados[9].

La resistencia de los pecadores a someterse a la penitencia eclesiástica sigue siendo fuerte, según se desprende de las exhortaciones de San Ambrosio y de algunos testimonios de San Agustín. San Jerónimo narra el caso ejemplar de la ilustre Fabiola, que en la víspera de la Pascua del año 399 se presentó en la basílica de San Juan de Letrán vestida de penitente y acusándose de su culpa con grandes llantos. Más impresionante fue el caso del emperador Teodosio, obligado por el obispo de Milán, San Ambrosio, a respetar el tiempo penitencial[10].

La duración de la penitencia dependía del juicio del obispo, pero ya a finales del siglo IV se adapta en Occidente a los tiempos litúrgicos. El tiempo de Cuaresma se considera el más apto para practicar la penitencia pública, según afirma el papa León Magno. El obispo sigue siendo quien interviene en los momentos claves de la penitencia. El concilio de Elvira precisa que el obispo que reconcilia al penitente ha de ser el mismo que le ha excomulgado. El concilio de Arlés entiende que los excomulgados deben recibir la reconciliación en los lugares donde han sido excluidos de la comunidad, a fin de evitar que los pecadores pudieran acudir a otros obispos que acortaran o aligeraran su penitencia[11].

que un cristiano pueda morir privado de la absolución sacramental, cf op cit, 53, RIGHETTI, M, op cit, 799ss

[8] *De Paenitentia* II, 10,96 "Renuntiandum saeculo est, somno ipsi minus indulgendum quam natura postulat, interpellandus est gemitibus, interrumpendus suspiriis, sequestrandus orationibus, vivendum ita ut vitali huic moriamur usui" Aporta seguidamente San Ambrosio el ejemplo de un joven que, después de haber convivido con una mujer disoluta, se aleja de ella por largo tiempo, posteriormente, en un casual encuentro en el que el no reconoce a su antigua amada, esta le dice "soy yo", y el responde "Sed ego non sum ego" (SC 179, 192)

[9] Cf BERROUARD, M F, art cit, 119

[10] TEODORETO DE CIRO, *Historia eclesiástica* V, 17-18

[11] C DE ELVIRA, cp 32 y 53 (VIVES, J, op cit, 7-11), C DE ARLES, cn 16 (CCL, 148, 12) Inocencio I precisa que debe hacerse "ante tempus Pasche", cf RIGHETTI, M, op. cit, 798-799, POSCHMANN, B, op cit., 85, BERROUARD, M F, op cit, 118

El historiador Sozomeno alude a una costumbre seguida en la Iglesia romana: al final de la misa, los penitentes yacen postrados, rodeados por los fieles, los presbíteros y el Papa; éste se arrodilla a su vez y luego levanta y despide a los pecadores que han cumplido la penitencia. La reconciliación va acompañada de la imposición de manos que hacen el obispo y los presbíteros que le asisten, según atestigua San Agustín. En Roma, en Africa y en las iglesias galas, a principios del siglo V, la acción penitencial se inicia también con un rito de imposición de manos [12].

Righetti alude al *Sacramentario gelasiano* y a un *Ordo agentibus publicam poenitentiam,* que contiene un rito de reconciliación de penitentes para el Jueves Santo, que puede remontarse al siglo VI. Según este rito, la penitencia se imponía al comienzo de la Cuaresma; al final de la misa, el obispo cubría al penitente con el cilicio y ponía ceniza sobre su cabeza, lo separaba de los fieles y le asignaba el *locus poenitentiae* [13].

La práctica de la penitencia canónica después del siglo IV no modifica en lo sustancial su estructura y severidad, sino que sigue siendo fiel a su primitivo rigor. El papa Siricio responde a una consulta del obispo Himerio, de Tarragona (a. 385), que "los penitentes reconciliados no tienen la posibilidad de hacer de nuevo la penitencia" [14]. Dos siglos más tarde, el III concilio de Toledo (a. 589) condena como *execrabilis praesumptio* el uso reiterado de la reconciliación que, por influencia de la penitencia céltica, se había introducido en España [15].

[12] A comienzos del siglo V, San Agustín habla de una larga fila de penitentes unos han pedido espontaneamente la penitencia y desean continuar en ella, otros han sido obligados a ocupar el lugar de los penitentes y no quieren abandonarlo, cf BERROUARD, M -F , art cit , 121, RIGHETTI, M , op cit , 792-796, BOROBIO, D , op cit , 92ss, GONZALEZ RIVAS, S , op cit , 78 Los papas del siglo V son categoricos a la hora de afirmar que el poder de perdonar los pecados recae sobre los jefes de la Iglesia, así afirman Inocencio I *(Ep 25* PL 20, 559) y San León *(Ep 108 ad Theod* PL 54, 1011-1014) Cf RIGA, P J , "Penance in Saint Leo the Great", en *Eglise et théologie* 5 (1974), 5-32

[13] Ibid , 792-793 San Ambrosio pide a Dios que le haga compadecerse de los pecadores y llorar por ellos *De Paenitentia* II, 8,73 (SC 179, 180) En la *Vida de Ambrosio,* de Paulino, se dice que cada vez que debía escuchar la confesion de un pecador para imponerle la penitencia, lloraba de tal manera que provocaba las lagrimas en el propio pecador, cf GRYSON, R , *Ambroise de Milan La Pénitence* (Paris 1971) (SC 179, 35)

[14] Cf VOGEL, C , op cit , 168

[15] Cn 11 MANSI IX, 995 (VIVES, J , op cit , 128).

CASOS ESPECIALES DE RECONCILIACION

A partir del siglo V, los problemas relacionados con la reconciliación de los pecadores se van agravando progresivamente. El volumen que alcanza el tema penitencial en la correspondencia de los Papas, en la legislación conciliar y en la predicación de algunos obispos viene a demostrar que la institución de la penitencia canónica está en crisis [16]. Las cargas que comporta son extraordinariamente duras. Entre ellas destaca la de la continencia perpetua, razón que invoca el concilio de Arlés para no admitir a la penitencia a un pecador casado sin el consentimiento de su esposa [17].

Tratándose de jóvenes, esto es, de hombres o mujeres de edad inferior a los 30 o 35 años, los obispos y concilios se muestran partidarios de retrasar la imposición de la penitencia, a fin de evitar castigos mayores, como el de la excomunión, en caso de abandono de la práctica penitencial. En tiempos del papa San León, muchos pecadores esperan a los últimos momentos para pedir la penitencia y, una vez que se sienten recuperados de su enfermedad, rehúyen al sacerdote para evitar someterse a su cumplimiento [18].

La práctica de la penitencia eclesiástica queda así reducida a un grupo muy determinado de pecadores, para quienes la penitencia era obligatoria. El mayor problema que se plantea en relación con estos penitentes es el de que se resistan a aceptarla y mantengan esta actitud hasta el momento de la muerte. En general y como principio, la medida excesivamente severa *(durior observatio,* según la llama el papa Inocencio I a comienzos del siglo V) de negar la comunión al final de la vida a algunos penitentes que no han dado muestras suficientes de arrepentimiento es rechazada por diversas disposiciones de obispos y concilios [19].

[16] Cf BERROUARD, M -F , art cit , 125

[17] C DE ARLES, c 22 (CCL, 148, 13) El penitente queda marcado para siempre por su condición, de modo que no puede ser admitido al estado eclesiástico ni ejercer funciones publicas

[18] Cf BERROUARD, M -F , ibíd , 126

[19] La práctica normal de la Iglesia en relacion con los moribundos que pedían la penitencia era concederles la *communio* o viatico, con una provisional imposición de manos, si el enfermo se recuperaba, debía someterse al cumplimiento de la penitencia para poder recibir la definitiva imposición de manos, con la "reconciliatio absolutissima" El *Ritual* leoniano recoge cinco oraciones para pedir por aquellos que han muerto sin haber podido cumplir la penitencia En España, a juzgar por las disposiciones de los concilios XI y XII de Toledo, no se niega la penitencia en este tiempo a ningún moribundo que la pida, si bien este puede ser obligado a cumplir las cargas penitenciales en el caso de que recobre la salud Cf RIGHETTI, M , op cit., 799, BERROUARD, M - F , art cit , 129, BOROBIO, D , op cit , 109-111

Los *Statuta ecclesiae antiqua* (h. 500) autorizan a dar *in extremis* la reconciliación y la comunión. El *Ritual gelasiano* recoge oraciones anteriores al siglo VII, destinadas a administrar la reconciliación al penitente ante el peligro de muerte ("reconciliatio poenitentis ad mortem"). Aquellos que, después de haber cumplido la penitencia eclesiástica, recaían en pecados sometidos a dicha disciplina, no pudiendo acogerse de nuevo a ella, podían al final de su vida recibir el viático y no la reconciliación regular, que iba unida a la imposición de la penitencia. Algunos obispos de Francia dudan del valor de esta reconciliación de última hora, mientras otros expresan su confianza en la gracia divina. El concilio de Adge (a. 506), que preside Cesáreo de Arlés, reserva prácticamente la penitencia pública a los ancianos. El obispo de Arlés (a. 503-542) muestra una especial preocupación por disponer a todos los fieles a aprovechar fructuosamente el momento final de la vida[20].

La penitencia eclesiástica no se aplicaba por lo general a los clérigos y religiosos que incurrían en pecados graves. La imposición de la penitencia a los clérigos se considera improcedente, según consta por la indicación de algunos papas[21]. Es difícil establecer el origen de esta condición privilegiada de los clérigos, que no se tenía en cuenta en el siglo III, a juzgar por algunos casos ya citados (p.103). San Agustín relaciona esta práctica con el sacramento del orden, cuya dignidad recibiría un agravio en el caso de que el ordenado tuviera que someterse a la penitencia pública[22]. Igualmente, San León afirma que no va de acuerdo con la costumbre eclesiástica el que los presbíteros y diáconos reciban el remedio de la penitencia mediante la imposición de manos[23].

El clérigo culpable de pecado grave recibía en primer lugar la pena de su deposición[24]. Por otra parte, podía acogerse a la *privata secessio*, una forma de penitencia que se practicaba privadamente,

[20] *Statuta ecclesiae antiquae* PL 84, 206 (CCL 148, 163-188) Cf BERROUARD, M -F , art cit , 128-129, RIGHETTI, M , ibíd , 799-800, POSCHMANN, B , ibíd , 93-94

[21] SIRICIO, *Ep 1,14* PL 13, 1145, LEON I, *Ep 167*, inquis 2 PL 54, 1203-1204, C DE CARTAGO, c 12

[22] "Ne non homini, sed ipsi sacramento fiat iniuria", dice San Agustín en *C Ep Parm* 2,28 PL 43, 71 (*Obras de S Agustín* XXXII [Madrid 1988], 290) DIONISIO Borobio se refiere a la praxis seguida en este punto en la Iglesia hispana y opina, en contra de S González y J Fernández, que no existen dos "tendencias disciplinares paralelas", sino que se sigue la norma general de la Iglesia en este tiempo de no imponer la penitencia eclesiastica propiamente dicha a los clerigos, cf op cit , 116-125

[23] S LEON, *Ep* 167, inquis 2 PL 54, 1203-1204

[24] San Basilio enuncia el principio de que el culpable no debe ser castigado doblemente, por la deposicion y por la excomunión, *Ep 188*, can 3 PG 32, 671

con el consentimiento episcopal y que no excluía de la comunión[25]. A partir del siglo V, se considera la forma de vida de los monjes y ascetas como una práctica penitencial sustitutiva de la penitencia pública. Genadio de Marsella († 505) afirma que la penitencia pública no es necesaria para los pecadores que, haciéndose monjes, pasan a ser "convertidos". La profesión monástica es como un segundo bautismo que permite el acceso a la eucaristía. La ceremonia de la *conversio* comenzaba con una bendición penitencial *(benedictio poenitentiae)*, que consistía en una oración acompañada de la imposición de manos, al igual que en la imposición de la penitencia eclesiástica. La *conversio* tenía, en cambio, a su favor el que no llevaba consigo el carácter en cierto modo infamante de la penitencia pública[26].

A la *conversio*, como práctica penitencial, se acogían no pocos cristianos que, deseando expiar sus faltas de mayor o menor gravedad y especialmente como una forma de preparación cristiana para la muerte, la eligen voluntariamente. No faltan críticas sobre la superficialidad o hipocresía de ciertos "conversos". La institución penitencial española del siglo VI reconoce expresamente esta forma de penitencia, elegida libremente por los cristianos que no tienen pecados de especial gravedad. Si un penitente decide acogerse a ella, a causa de su estado precario de salud, puede permanecer en la "vida religiosa" después de su curación, sin que deba someterse a la penitencia pública[27]. En tiempos de San Paciano (s. IV) existía ya la costumbre, seguida por hombres y mujeres, de pedir la penitencia pública por devoción, es decir, sin estar obligados a ello a causa de los pecados[28].

[25] Cf Poschmann, B , op cit , 99, Righetti, M , op cit , 801

[26] Cf Berrouard, M -F , art cit , 127, Righetti, op cit , 801, Vogel, C , *Le pecheur et la penitence au moyen-âge* (Paris 1969), 128-129 Poschmann se pregunta sobre el valor sacramental de la *conversio*, que no lleva consigo ni la excomunión ni una posterior acción reconciliadora, como en el caso de la penitencia pública A su juicio, lo importante en la *conversio* de los monjes o en la *privata secesio* de los eclesiasticos es que la penitencia sea solicitada a la Iglesia y concedida por ésta La "benedictio paenitentiae" de la Iglesia es el signo decisivo en orden a reconocer un valor reconciliador a esta forma de vida penitencial, ibíd , 100-102

[27] Cf Poschmann, ibíd , 97-102

[28] Cf Gonzalez Rivas, S , op cit , 113-114 S González recoge un epitafio transcrito por Vives, perteneciente al año 478, en el que se hace memoria de un penitente que, despues de haber llevado una vida santa, recibio la penitencia y murió en paz, Vives, J , *Inscripciones romanas de la España romana y visigoda* (Barcelona 1942) El mismo San Isidoro recibe la penitencia Segun el *Ordo Paenitentiae* del Ritual visigodo, al enfermo que pedía la penitencia se le tonsuraba e imponia el hábito penitencial, al tiempo que se le hacía la imposicion de manos, acompañada de ora-

Del siglo V al VI se produce un cambio de mentalidad que pasa de ver la penitencia como algo infamante a considerarla una práctica necesaria para todos y un ejemplo a seguir[29].

DOCTRINA PENITENCIAL DE LOS PADRES OCCIDENTALES

La teología de los Padres occidentales de los siglos IV y V sobre la penitencia eclesiástica coincide en señalar su necesidad en orden a la reconciliación y en ver en ella el ejercicio del poder de la Iglesia de "atar y desatar". Por lo que se refiere a otros aspectos más concretos, como la determinación de los pecados que debían someterse a dicha disciplina, la duración del tiempo penitencial y el tratamiento de casos singulares que requerían algún tipo de excepcionalidad, la coincidencia es menor.

La reflexión teológica sobre el significado de la reconciliación eclesial se inspira en esta época, como en la patrística anterior, en el significado de la Iglesia, en cuanto instrumento de salvación. La reconciliación que la Iglesia otorga al pecador es el resultado de una acción a la que debe incorporarse interior y exteriormente el penitente, que es acción pública de toda la comunidad cristiana y que lleva a la reinserción del penitente en la comunión de la Iglesia, en el amor y la caridad que une a los hermanos entre sí y a éstos con Dios Padre.

Frente a la herejía novaciana, condenada anteriormente en las iglesias de Roma, Cartago y Alejandría, que ha adquirido notable difusión tanto hacia Oriente como hacia Occidente, los obispos *Ambrosio*, de Milán, y *Paciano*, de Barcelona, defienden el poder que ha recibido la Iglesia de perdonar todos los pecados. Los novacianos, distanciándose en este punto de su fundador, imponen la penitencia en casos de faltas graves, aunque no los admiten a la reconciliación; es decir, según explica *San Ambrosio*, "atan", pero "no desatan": el poder de perdonar los pecados graves —decían,

ciones, ibid., 115. San Isidoro y San Fructuoso hablan con detalle de los *conversi* en España: *Sent.* II, 7,11: PL 83, 608; *Regula communis*, cap.20: CAMPOS, J.-ROCA, I., *Santos Padres españoles* 2 (Madrid 1971), 159-160. El *Liber Ordinum* visigodo contiene un "ordo conversorum conversarumque", cf. BOROBIO, D., op. cit., 127-132. Sobre el mismo tema, cf. LOZANO SEBASTIAN, F.-J., op. cit., 126ss; ID., *San Isidoro de Sevilla. Un estudio sobre el pecado y la conversión* (Roma 1972), 177ss; ID., "La disciplina penitencial en los tiempos de San Isidoro de Sevilla", en *RET* 2-3 (1974), 161-213.

[29] Sobre la penitencia como preparación para la muerte, cf. POSCHMANN, B., op. cit., 96-97.

según atestigua el obispo de Milán— se lo reservamos respetuosamente al Señor[30].

En vano —arguye Ambrosio— predican la penitencia, puesto que suprimen el fruto de la penitencia y su actitud conduce en definitiva a disminuir el celo por la penitencia justamente allí donde es necesario estimularlo[31]. Las palabras que Cristo dirige a Pedro se dirigen a todos los apóstoles. Si los novacianos distinguen entre los pecados que ellos creen deben ser desatados y los que consideran sin remedio, Ambrosio replica: "Dios no hace estas distinciones, porque prometió a todos la misericordia y concedió a sus sacerdotes la facultad de absolver sin excepción alguna. Aquel que exageró el pecado, que abunde en la penitencia; los mayores crímenes se lavan con grandes llantos"[32].

El obispo de Milán destaca el valor "medicinal" de la penitencia. Atar es hacer lo que el buen samaritano, que se inclina sobre el herido encontrado en el camino. La misericordia de Cristo nos ha enseñado que cuanto más graves son los pecados, más firmes soportes se necesitan. Comentando el texto de 1 Cor 5,5, dice que es necesario expurgar la vieja levadura, sea ésta el hombre viejo que vive en cada uno o sea el pecador hundido en el vicio. El penitente "se redime del pecado y se limpia y purifica en su interior en virtud de las obras, oraciones y gemidos del pueblo. Pues Cristo ha concedido a la Iglesia que uno pueda ser redimido por todos, así como todos han sido redimidos por uno gracias a la venida del Señor Jesús"[33].

[30] AMBROSIO, *De Paenitentia* I, 2,6 (SC 179, 56-58) Cf GRYSON, R , op cit , 21 En las citas de esta obra capital de Ambrosio seguimos la edición ya citada de *Sources chrétiennes* (n 179), preparada por R Gryson Reciente trad al español de esta obra, por M Garrido Bonaño (Madrid 1993) Sobre la penitencia en San Ambrosio, cf ODOARDI, G , *La dottrina della penitenza in S Ambrogio* (Roma 1941), RIGA, P J , "Penance in St Ambrose", en *Eglise et théologie* 4 (1973), 213-226, MARCHIORO, R , *La prassi penitenziale nel IV secolo a Milano secondo S Ambrogio* (Roma 1975)

[31] *De Paen* I, 3,10 (SC 179, 60) "La herejía, cruel en si misma —dice tambien el obispo de Milán— quiere atar lo que no desatara y no quiere desatar lo que ha atado, con lo que ella misma sentencia su condena" "Dominus enim par ius et solvendi esse voluit et ligandi, qui utrumque pari condiciones permisit " (I, 2,7 SC 179, 56-58) Ambrosio apela al texto de Juan 20,23, en el que el poder de atar y desatar, perdonar y retener lleva consigo la recepcion del Espíritu Santo "munus enim Spiritus Sancti est officium sacerdotis, ius autem Sancti Spiritus in solvendis ligandisque criminibus est" (I, 2,8 SC 179, 58)

[32] *De Paen* II, 5,34-35 (SC 179, 154-156) Igualmente, en I, 2,8 "Sed Deus distinctionem non facit, qui misericordiam suam promisit omnibus et relaxandi licentiam sacerdotibus suis sine ulla exceptione concessit Sed qui culpam exaggeraverit, exaggeret etiam paenitentiam, maiora enim crimina maioribus abluuntur fletibus"

[33] Subraya Ambrosio el significado purificador de la penitencia "Et bene dixi expurgandum, non proiciendum", porque, cuando algo se purifica, no se considera

Según este texto la purificación del pecador es obra de toda la Iglesia, que, unida a Cristo, ofrece sus méritos y oraciones en favor de aquel que se somete a la penitencia eclesiástica. La penitencia del pecador tiene un doble valor: medicinal, ordenado a su corrección, y ejemplar, destinado a manifestar a la comunidad la since-ridad de su conversión. A través de la práctica penitencial, la Igle-sia manifiesta al penitente la misericordia de Dios, ayudándole a purificarse y liberarse de las raíces del pecado y otorgándole el perdón[34].

San Paciano parte también del principio de que la Iglesia tiene facultad para perdonar todos los pecados. Al igual que San Ambrosio, contemporáneo suyo, recurre a los ejemplos bíblicos para poner en evidencia esta doctrina frente a los errores novacianos. Comparando la penitencia con el bautismo, afirma que en éste se produce una "concesión gratuita" *(gratuita donatio)*, mientras que en aquélla se otorga un perdón que ha de ser fruto de la confesión ("paenitentium venia, meritum confitentis"). La oración de Cristo y las lágrimas de la Iglesia vienen en ayuda del pecador que confiesa sus pecados a los hermanos[35].

Respondiendo a la objeción de Simproniano, afirma San Paciano que el pecador no es mancha para la Iglesia, una vez que se convierte en penitente; si en cambio no acepta la penitencia, se coloca fuera de la Iglesia. La *venia* o el perdón de los pecados coincide con la paz *(pax)* y comunión *(communio)* que el pecador recibe de la Iglesia a través de los sacerdotes[36].

del todo inútil, "ideo enim purgatur ut utile ab mutile separetur" "Bien dice el apostol —continua el texto— *expurgate*, "pues se purifica por las obras de todo el pueblo y se lava con las lagrimas de la comunidad aquel que se redime del pecado con las oraciones y gemidos de la Iglesia y se limpia en la realidad interior" "Donavit enim Christus Ecclesiae suae ut unum per omnes redimeret, quae Domini Iesu meruit adventu ut per unum omnes redimerentur" I, 15,79-80 (SC 179, 118)

[34] Esta obra del santo pastor de Milán refleja claramente la solicitud de la Iglesia, que se compadece del pecador como de un hijo a quien debe rescatar del poder del pecado Es tambien un testimonio vivo de la conciencia que la Iglesia tiene, a finales del siglo III, acerca del significado sacramental del poder de atar y desatar y de su universalidad

[35] PACIANO, *Ep 3*, 8 PL 13, 1068-1069, *Paraenesis ad poenitentiam*, 8 (PL 13, 1086) "Qui fratribus peccata sua non tacet, Ecclesiae lacrimis adiutus, Christi precibus absolvitur" Cf GONZALEZ RIVAS, S , op cit , 76 Sobre la penitencia en San Paciano, cf AULIFFE, M , "Absolution in the Early Church The View of St Pacianus", en *ThSt* 6 (1945), 51-61, MARTINEZ SIERRA, A , "Teología penitencial de San Paciano de Barcelona", en *Miscelanea Comillas* 47-48 (1967), 75-94 Las obras de San Paciano han sido publicadas por RUBIO FERNANDEZ, L , *San Paciano Obras* (Barcelona 1958)

[36] *Ep 3*, 4 PL 13, 1066 El obispo San Paciano designa con el nombre de sacerdotes tanto al obispo como a los presbiteros, ambos son considerados ministros de

A comienzos del siglo V destaca en la Iglesia occidental la figura egregia de *San Agustín*. Le debemos a él, según Poschmann, la primera teoría sobre la eficacia de la reconciliación penitencial. El perdón es propiamente fruto de la conversión, la cual a su vez es obra de la gracia divina; pero es la caridad que el Espíritu Santo difunde en la Iglesia la que perdona *(dimittit)* los pecados de sus miembros. El sacerdote obra en nombre de la Iglesia, que es la que "ata y desata" los pecados[37]. Las palabras que Jesús dirige a Pedro las dirige a toda la Iglesia, que tiene el poder de las llaves. "Es a los ministros de su Iglesia, que imponen las manos sobre los penitentes, a quienes Cristo dice (como a aquellos que quitan las vendas del resucitado Lázaro): desatadlo"[38].

En distintos sermones hace el obispo de Hipona similares comentarios acerca de la resurrección de Lázaro, destacando con vigor la función que tienen los ministros de la Iglesia de librar al resucitado (esto es, al pecador arrepentido y penitente) de las "ataduras" contraídas por el pecado, que le impiden caminar. El poder de "atar y desatar" que ejercen los ministros de la Iglesia lo explica San Agustín en relación con dichas "ataduras", que son, según su propia expresión, el "reato del pecado". Es Cristo quien llama al pecador

la penitencia eclesiástica Paciano sigue con veneración a Cipriano y cita a Tertuliano, cf , GONZALEZ RIVAS, S , op cit , 76-78

[37] *Sermo 99*, 9 PL 38, 601 *(Obras de San Agustín* X, 2ª [Madrid 1983], 672-673), *Sermo 352* PL 39, 1549-1560 *(Obras de San Agustín* XXVII [Madrid 1985], 203-225) Sobre la penitencia en San Agustín, cf ADAM, K , *Die kirchlichen Sundenvergebung nach den hl Augustin* (Paderborn 1917), BONNARDIERE, A -M , "Penitence et Réconciliation des pénitents d'apres saint Augustin", en *REA* 13 (1967), 31-53, 249-293, 14 (1968), 181-204, RATZINGER, J , "Originalitat und Uberlieferung in Augustinus Begriff der Confessio", en ibid (1957), 384-392, POSCHMANN, B , *Kirchenbusse und correptio secreta bei Augustinus* (Bamberg 1923), VERMEYLEN, J , "Le cheminement de la penitence selon Saint Augustin", en *Collectanea Mechlinensia* 51 (1956), 514-546

[38] *Sermo 352*, 3 PL 39, 1558-1560 "Et Dominus ad discipulos 'Solvite eum, et sinite abire' Ille suscitavit mortuum, illi solverunt ligatum " "Opus est ergo ut qui revixit, solvatur, et ire permittatur Hoc officium discipulis dedit, quibus ait 'Quae solveritis in terra, soluta sunt et in coelo'" *Sermo 98*, 6 PL 38, 591-595 *(Obras de San Agustin* X, 2º, op cit , 654-662, espec p 661) "Quis enim suscitabit, nisi qui remoto lapide clamavit dicens 'Lazare, prodi foras?' Quid est autem foras prodire, nisi quod occultum erat foras prodere? Qui confitetur, foras prodit " "Quid ergo facit Ecclesia, cui dictum est, 'Quae solveritis, soluta erunt', nisi quod ait Dominus continuo ad discipulos, 'Solvite illum, et sinite abire?'" *Sermo 67*, 2 PL 38, 433-434 *(Obras de San Agustin*, ibid , 268) Insiste Agustín en estos y otros textos en el significado de la accion de "desatar" que ejercen los ministros de la Iglesia cumpliendo la orden de Jesus, cuando devuelve la vida a Lázaro Cf MARGERIE, B DE, art cit , 308-309, BERROUARD, M. F , art cit , 63-64

para que salga del sepulcro, para que cambie de vida, y manda a sus ministros que le desaten de las ligaduras que le hacen "reo" de sus pecados pasados. Se hace necesaria la oración y también la penitencia, pero además el penitente necesita ser desatado por aquellos que ejercen, en nombre de la Iglesia, el poder de atar y desatar[39].

La Iglesia libera al penitente de sus "ataduras" con el mandato que ha recibido de Cristo y con la caridad que el Espíritu derrama en ella. En esta explicación recoge el santo doctor el sentido de una corriente patrística que viene de San Pablo y se alimenta de los comentarios que hacen los Padres al capítulo 5 de la carta a los Corintios y a los textos de Mateo y Juan sobre el poder de las llaves, y los interpreta a la luz de su concepción sobre el pecado, la conversión y la gracia.

Para Agustín, que vivió con tensión y dramatismo la experiencia de la conversión cristiana, ésta es fundamentalmente obra de la gracia que actúa en el interior del hombre. Siendo así, se pregunta Agustín, ¿qué papel corresponde en esta obra a la Iglesia? Su respuesta va en la línea de la doctrina de su maestro y padre en la fe, San Ambrosio, quien destaca en la Iglesia un doble poder: el de interceder en unión con Jesucristo en favor del pecador, y el de liberarle o "desatarle" de las fuerzas del mal. Sin embargo, Agustín introduce aquí un elemento nuevo que denomina "reato del pecado" y que va a influir notablemente en la reflexión teológica posterior[40].

LA PENITENCIA EN LA IGLESIA ORIENTAL ANTIGUA

La penitencia eclesiástica o "canónica" estuvo siempre limitada en las iglesias orientales a pecados de especial gravedad, generalmente señalados en las normas canónicas. El principio "nulla poena sine lege", seguido por *Basilio de Cesarea* y *Gregorio de Nisa*,

[39] "Ille, ille, cuius vox ad cor pervenit, clamet 'Lazare, veni foras' id est, vive, exi de sepulcro, muta vitam, fini mortem El processit ille mortuus, ligatus institis, quia, etsi desiit peccare, adhuc de paeteritis reus est et opus est ut precetur, et agat paenitentiam propter facta, sed propter ea quae fecit, adhuc ligatus est Ergo ministris ecclesiae suae, per quos manus imponitur paenitentibus, Christus dicit 'Solvite eum et sinite illum' Solvite, solvite 'Quae solveritis in terra, soluta erunt in coelo'" *Sermo 139* PLS 2,499 *(Obras de San Agustín* XXII [Madrid 1983], 270-273, espec 272-273)

[40] Posidio, amigo de Agustín, cuenta de él lo siguiente "Tenía la costumbre de decirnos familiarmente que, despues del bautismo, incluso los cristianos más dignos y los mismos sacerdotes no debían dejar este mundo sin haber hecho una penitencia justa y razonable" (PL 32, 63), cf FARNES, P , "La reconciliación de los penitentes en la vida de la Iglesia", en *Phase* 79-80 (1974), 32

permite excluir de dicha práctica gran número de pecados que, aun revistiendo cierta gravedad, pertenecen al fuero interno de la conciencia. *Juan Crisóstomo*, en sus constantes exhortaciones a la conversión y confesión de los pecados, insiste en la necesidad de descubrir las heridas del alma ante Dios, que puede curarlas[41].

En las iglesias de Antioquía y de Constantinopla, el orden de los penitentes constaba de los siguientes grupos: los pecadores sorprendidos *in fraganti,* aquellos cuya culpa era acusada y probada por terceros y, finalmente, los que ocasionaban con su conducta un escándalo público en la comunidad[42]. Juan Crisóstomo reconoce que el pecador queda excluido de la comunión de la Iglesia a causa de su propio pecado, aun antes de que lo sea de modo oficial por la Iglesia[43]. El principio de "una sola penitencia", seguido en la Iglesia latina, se mantiene también en Oriente, como demuestran los reproches que dirigen a Juan Crisóstomo sus adversarios, acusándole de readmitir a la penitencia a los pecadores[44].

Teodoro de Mopsuestia, contemporáneo y amigo de Juan Crisóstomo, es, según Quasten, un testigo de excepción sobre la práctica de la penitencia en Oriente. Distingue claramente entre pecados leves o involuntarios, que no deben impedir el acceso a la comunión, y los pecados mayores, que es preciso confesar al sacerdote. Es el obispo quien dirige la práctica de la penitencia eclesiástica. Apela también al efecto reconciliador de la eucaristía y a la fuerza que tiene en orden al perdón el arrepentimiento firme y sincero[45].

Cirilo de Alejandría, defensor de la ortodoxia frente al nestorianismo y delegado papal en el concilio de Efeso (a. 431), explica el

[41] BASILIO PG 32, 664-684, GREGORIO NISENO PG 45, 221-236 Cf PAVERD, F VAN DE, "La posibilidad de reconciliación en Oriente", en *Concilium* 210 (1987), 299-307 (espec p 303) Sobre la penitencia en Basilio y Juan Crisóstomo, cf QUASTEN, J , *Patrología* 2 (Madrid 1962), 246-247, 501-502, GALTIER, P , "St Jean Chrysostome et la confession", en *RechSR* 1 (1910), 209-240, 313-350, GOFFINET, J , "Péché et corp mystique d'apres S Jean Chrysostome", en *Revue Ecclesiastique de Liége* 45 (1958), 3-17, 65-87

[42] Cf PAVERD, art cit , 302

[43] *Hom de Dav et Saule* 3 III,1-2 PG 54, 695-697, ibíd , 302

[44] Cf POSCHMANN, *Penitence et Onction* , op cit , 93 (nota) y 110 "Dios, cuando borra los pecados, no deja ni siquiera cicatrices, no consiente que queden restos, sino que con la salud devuelve la belleza", *Hom 8*, 3 PG 49, 340, tomado de BADINI, G , "La penitenza nella Chiesa oggi", en *EphLit* 97 (1983), 392

[45] *Hom cat 16*, 34-35, 39-40, 42 TONNEAU, R -DEVREESSE, R , *Les Homelies Catechétiques de Théodore de Mopsueste* (Città del Vaticano 1949), 590-591, 597-601 Cf PAVERD, art cit , 303, ONATIBIA, I , "La doctrina de Teodoro de Mopsuestia sobre la penitencia eclesiástica", en *Kyriakon* I (Munster 1970), 427-440, QUASTEN, J , *Patrología* 2, op cit , 441-442

poder de perdonar y retener los pecados en relación con el bautismo y con la penitencia: en el bautismo, los "epitimontes" o rectores de la comunidad ejercen este poder procurando que sean personas probadas y dignas aquellos que son llamados a recibir el sacramento; en la penitencia lo ejercen corrigiendo a los hijos que pecan y perdonando a los penitentes, al igual que el apóstol Pablo condenó al pecador de Corinto para salvar su espíritu[46].

A finales del siglo IV, siendo Nectario obispo de Constantinopla (a. 381-397), se produce en esta iglesia un suceso que influye decisivamente en el posterior desenvolvimiento de la disciplina canónica penitencial en Oriente. El hecho, recogido por los historiadores de la época, Sócrates y Sozomeno, se refiere a la confesión hecha por una noble dama al presbítero confesor de esta iglesia, que ocasiona el descubrimiento del pecado de un diácono. Dicha revelación ocasiona en la comunidad tal turbación que el obispo Nectario decide suprimir el oficio de presbítero confesor en su iglesia, permitiendo "participar en los misterios a cualquiera según el juicio de su propia conciencia"[47].

[46] *In Jo* 20,23 PG 74, 721 A La conducta de Pablo en relación con el pecador de Corinto sirve de modelo a San Cirilo para explicar el alcance de la penitencia eclesiástica, que considera una manifestación del "poder de las llaves" de la Iglesia Cf MARGERIE, B DE, art cit , 305-306

[47] SOCRATES, *Hist eccles* V,19 PG 67, 615, SOZOMENO, *Hist eccles* VII,16 PG 67, 1462-1463 (SC 306), cf PAVERD, art cit , 303-304, POSCHMANN, op cit , 88 San Ambrosio guardaba estricto secreto acerca de las confesiones de sus penitentes y se lamenta de que no todos los sacerdotes tengan al respecto la misma discreción *(Ep XXVI*, 3), cf GRYSON, R , op cit., 35

CAPITULO IX

LA PENITENCIA PRIVADA

BIBLIOGRAFIA

Sobre la penitencia en la Edad Media, cf. AMANN, E., "Pénitence-Sacrement, II. La pénitence privé; son organization: premiers spéculations à son sujet", en *DTC* 12 (1983), 845-948; BRAECKMANS, I. *Confession et communion au Moyen Age et au concile de Trente* (Gembloux-Duculot 1971); COURTNEY, F., "The administration of penance, II. The development of private penance", en *The Clergy Review* 46 (1961), 86-98; HUGHES, H , *The Church in early Irish Society* (Londres 1966); LE BRAS, G., "Pénitentiels", en *DTC* XII (1933), 1160-1179; LECLERCQ, H., "Pénitentiels", en *DACL* 14, 215-251; MEERSEMANN, G. G., *Dossier de l'Ordre de la Pénience au XIIIe siècle* (Fribourg 1961); TEETAERT, A., *La confession aux laics dans l'Eglise latine depuis le VIIIe jusqu'au XIVe siécle* (Lovaina-París 1926); VACANDARD, art. cit., 838-894; VOGEL, C., "Bussbucher", en *LThK* 2, 802-805 Ver también las obras y artículos citados en los capítulos anteriores y en la nota 1.

ANTECEDENTES DE LA PENITENCIA PRIVADA

Son pocos hoy los autores que defienden la existencia de una forma privada de reconciliación en los primeros siglos de la Iglesia. Hace algunos años, fue ésta una opinión bastante difundida entre los teólogos e historiadores católicos, pero en los últimos decenios se ha impuesto la tesis de que en la Iglesia antigua, tanto oriental como occidental, únicamente se practicó una forma de penitencia que conducía a la reconciliación de los cristianos pecadores, que es la que venimos denominando penitencia eclesiástica o canónica[1].

[1] Entre los defensores de la existencia de una forma de penitencia privada en los primeros siglos del cristianismo, destacan, ademas de los antiguos tratadistas del sacramento de la penitencia J Morin y D Petau, conocidos especialistas mas recientes, como P Galtier, A d'Alés y K Adam La opinión contraria es defendida, entre los autores catolicos, por X Funk, E Vacandard, E Goller, E Amann, B Poschmann, P Anciaux, K Rahner, C Vogel y la generalidad de los actuales historiadores Cf ADNES, P , op cit , 130-136, FLOREZ GARCIA, G , op cit , 228-230, MAYER, A , op cit , 39-41, 85-87, RAMOS-REGIDOR, J , op cit , 200-204 Otros títulos sobre el mismo

Esto no significa que la penitencia eclesiástica antigua fuera por sí sola suficiente para cubrir las necesidades de la comunidad cristiana, en relación con los efectos del pecado. Bien al contrario, la historia misma de la penitencia demuestra que esta disciplina, concebida como un instrumento de reconciliación destinado exclusivamente a los que incurrían en determinadas faltas de especial gravedad, dejaba fuera de su competencia las necesidades que podían derivarse, para la mayoría de los fieles cristianos, de una voluntad sincera de fidelidad a las exigencias del bautismo y de la conversión.

En el origen de una forma de penitencia distinta a la antigua en sus objetivos y características, que comienza a difundirse en el Occidente europeo a partir del siglo VI, hay que ver dos tipos de causas: unas van relacionadas con la incapacidad de la penitencia antigua para adaptarse a la realidad de la vida cristiana; otras se refieren a las aspiraciones de muchos cristianos que necesitan una mayor ayuda en orden a vivir sinceramente los compromisos de la fe.

Las características de la penitencia eclesiástica, tal como se mantiene especialmente en la Iglesia latina a lo largo de los primeros siglos, sin modificaciones en lo esencial y con tendencia a un mayor rigorismo, van reduciendo cada vez más su función a situaciones que afectan directamente a muy pocos cristianos y a medidas que no responden a las exigencias de una verdadera y eficaz conversión. Señalamos brevemente algunas de estas características:

— el penitente tenía que asumir una forma de vida que le impedía prácticamente proseguir con sus actividades y compromisos sociales, tanto civiles como familiares;

— aquel que practicaba por una vez la penitencia eclesiástica, quedaba en lo sucesivo desamparado si tenía la desgracia de reincidir en el pecado, dado que solamente podía practicarse "una vez" en la vida;

— el penitente adquiría, por su condición de pecador público, una imagen social muy negativa que podía afectar a su conducta posterior;

— el penitente quedaba privado de la eucaristía durante el largo tiempo en el que debía cumplir su penitencia;

— el retraimiento de los pecadores, a veces con consentimiento de los propios obispos, respecto a la práctica de una penitencia que,

tema BOURQUE, E., *Histoire de la Pénitence-Sacrement* (Quebec 1947), GALTIER, P., "Les origines de la pénitence irlandaise", en *RechSR* 42 (1954), 204-225, LEA, H. CH., *History of auricular Confession and Indulgence en the Latin Church*, 3 vols (Nueva York 1986), VOGEL, C., *La discipline pénitentielle en Gaulle des origines a la fin du VIIe siecle* (París 1952)

además de severa, no tenía otra alternativa equiparable, lleva consigo el alejamiento de muchos cristianos de la eucaristía;

— aquellos (la gran mayoría del pueblo cristiano) que, sin formar parte del grupo de los penitentes, manifestaban su solidaridad con los pecadores y podían también ellos sentir en su conciencia la carga del pecado, no disponían de un medio ostensible y asequible de reconciliación.

Por otra parte, se percibe en los cristianos, sobre todo a partir del siglo V, la necesidad de confesar interiormente al Señor las faltas que cada uno descubre en su conciencia y de encontrar el consuelo del perdón divino. *San Agustín* insiste en que se ha de dar importancia a las faltas de la vida diaria y señala distintos medios para purificarse de ellas, como la confesión humilde y sincera ante Dios de los pecados cometidos y las obras penitenciales que recomienda la Escritura: el ayuno, la oración y la limosna [2]. Entre todas, destaca la oración del Padrenuestro, enseñada por el propio Maestro y recitada por la Iglesia en la eucaristía: todos los cristianos deben rezarla cada día y de forma frecuente [3].

El obispo de Arlés, *Cesáreo* (a. 503-542), manifiesta gran preocupación por aquellos cristianos que esperan al momento de la muerte para pedir la penitencia. Entre ellos, hay algunos que no han dado prueba alguna de conversión: la reconciliación que reciban en el lecho de la muerte será más que dudosa. Otros han pecado por debilidad más que por malicia y se arrepienten sinceramente al final de su vida: Dios será misericordioso con ellos aunque no hayan hecho expiación completa de sus pecados. Finalmente son de alabar aquellos que se preparan a lo largo de toda la vida a la reconciliación final a través de una conducta santa, la oración, el ayuno y la mortificación: éstos han de estar seguros del perdón divino, aunque no puedan recibir al final de su vida la reconciliació [4].

A aquellos que se resisten a convertirse y dejar sus malos hábitos, el obispo de Arlés les dice que no se trata de vestirse de penitentes, sino de abandonar el pecado y llevar una vida digna y honesta. La gran tentación del cristiano pecador, en tiempos de San Cesáreo, era aplazar la conversión hasta el tiempo de la ancianidad

[2] *Sermo 208*, 1 PL 38, 1044 *(Obras de S Agustín* XXIV, op cit, 114-116) Cf BERROUARD, M F, "Pénitence de tous les jours selon saint Augustin", en *LuV* 70 (1964), 51-74 (espec. p 65) Ver nota 37 del cp 8

[3] *Sermo 83*, 4 PL 38, 237-238 *(Obras de S Agustín* X, 2ª, op cit, 487-488), *Sermo 181*, 8 PL 38, 984 *(Obras de San Agustín* XXIII, op cit, 801-803)

[4] *Sermo 56* SC 330, 11-17 (C D'ARLES, *Sermons au peuple*, ed preparada por Ma J Delage, 3, Paris 1986), *Sermo 60* SC 330, 57-69, Cf VOGEL, C, *Le pecheur et la penitence dans l'Eglise ancienne*, op cit, 137-138, 147-152

o el momento de la muerte: el santo obispo exhorta vivamente a los fieles a expiar sus pecados, no solamente los graves, sino también los leves, con buenas obras[5].

San Gregorio Magno († 604) y *San Isidoro* († 636) son testigos de una época en la cual, mientras sigue estando vigente la penitencia eclesiástica, se manifiesta la devoción del pueblo cristiano hacia una nueva forma de recibir la reconciliación penitencial, en torno a la cual se desarrolla una abundante literatura[6]. En la homilía 26 sobre el texto de Juan 20,19-31, el papa Gregorio sigue los pasos de San Agustín al explicar la doble acción de Dios y del sacerdote en la reconciliación del pecador, a propósito de la resurrección de Lázaro[7]. La *Regla pastoral* dedica dos capítulos al tema de la penitencia. La obra *Moralia* alude a las lágrimas de contrición, al igual que la homilía 34, donde se nos da una definición lapidaria de la penitencia: "Hacer penitencia es llorar sobre el mal que se ha hecho y desear no volver a lo que se ha de lamentar"[8].

En España, en tiempos de San Isidoro, la antigua penitencia eclesiástica se sentía amenazada por la nueva práctica penitencial que divulgaban los llamados "libros penitenciales", a juzgar por la

[5] *Sermo 64* SC 330, 95-105 Cf MUNIER, C, "La pastorale pénitentielle de St Césaire d'Arles (503-543), en *RDC* 34 (1984), 235-244

[6] E Goller, analizando las cartas de San Gregorio que tratan sobre la penitencia, considera que la penitencia publica antigua sigue en vigor a finales del siglo VI y no se reduce simplemente al rito de unción de enfermos Vorgrimler cree, por el contrario, que el papa Gregorio renuncio en general al ejercicio completo de la penitencia publica (exceptuando los casos extremos de enfermos y moribundos), si bien infligió excomuniones y penas civiles Cf JUDIC, B, "Penitence publique, pénitence privée et aveu chez Gregoire le Grand (590-604)", en VV AA, *Groupe de la Bussière* (París 1983), 41-51 (espec p 43) El concilio de Chalons (a 813) invoca la ayuda del brazo secular para restablecer la eficiencia de la penitencia pública El "Ordo poenitentiae" del *Pontifical* de Poitiers (h 900), después de exponer el procedimiento privado de la confesión, preve para casos muy especiales una forma de penitencia publica Cf RIGHETTI, op cit, 831-835, RUBELIN, M, "Vision de la sociéte chrétienne a travers la confession et la penitence au IX[e] siècle", en *Pratiques de la confession*, op cit, 53-70 (espec p 59-60) Sobre las diversas opiniones acerca de la coexistencia de una penitencia privada y de la publica, cf POSCHMANN, op cit, 77-80 y notas 1 y 2

[7] Cf MARGERIE, B DE, art cit, 312-313

[8] *Reg past* 3,20, 3,29 PG 77, 83-87, 107-109 (trad en castellano por Gallardo, P, Madrid 1968, 185-188, 211-213, *Mor* 3,30 PL 75, 627-629 (SC 32, 221, 212) La definicion de San Gregorio sobre la penitencia se hará clásica "paenitentiam quippe agere est et perpetrata mala plangere et plangenda non perpetrare" *(Hom* 34,15 PL 76, 1256) C Dangers presenta la hipótesis de que Gregorio conociera los penitenciales irlandeses, puesto que estuvo en relacion con San Columbano, y la Regla pastoral, al igual que los penitenciales, utiliza las obras del abad Casiano Cf JUDIC, B, art cit, 46-47.

famosa denuncia que hace de ella el concilio III de Toledo (a. 589)[9]. El santo doctor de las Españas se refiere a la penitencia eclesiástica en la obra *De ecclesiasticis officiis,* señalando que su aplicación tiene lugar en casos de graves pecados[10].

En la obra de las *Sentencias,* habla el obispo hispalense de la función del sacerdote en orden a la corrección de los pecadores. Parece que dicha función no está directamente relacionada con la práctica eclesiástica de la penitencia, sino que persigue principalmente llamar a la conversión al pecador para que éste se prepare a recibir dignamente la reconciliación de la Iglesia al final de su vida[11]. San Isidoro exige al sacerdote llamado a ejercer esta función o tarea pastoral, que proceda con humildad y comprensión, dispuesto sobre todo a curar las heridas del pecado. El pastor de almas debe saber también corregir públicamente los abusos, especialmente cuando se trata de la opresión que ejercen los poderosos sobre los más débiles[12].

En la línea de Agustín, Isidoro afirma que únicamente deben ser apartados de la eucaristía aquellos que, siendo culpables de graves pecados, deben hacer penitencia. Es probable que el obispo hispalense se refiera aquí a la penitencia eclesiástica, pero sus exhortaciones parecen dirigirse en general al pecador, a fin de que se

[9] La denuncia es citada por todos los tratadistas de la penitencia, como un claro indicio de que la penitencia "tarifada" se estaba extendiendo ya por Europa "Et ideo pro coercenda tam execrabili praesumptione id a sancto concilio iubetur, et secundum formam canonicam antiquorum detur poenitentia, hoc est ut prius eum quem sui poenitet facti a communione suspensum faciat inter reliquos poenitentes ad manus impositionem crebro recurrere, expleto autem satisfactionis tempore, sicuti sacerdotalis contemplatio probaberit eum communioni restituat", cn 11 MANSI 9, 995 (ed latino-castellana, en VIVES, J , *Concilios visigóticos e hispano-romanos* [Madrid 1963], 2-4)

[10] *De ecclesiasticis officiis* 1,18,7 PL 83, 756 Cf LOZANO SEBASTIAN, F -J , "La disciplina penitencial ", art , cit , 161-213, CARDA PITARCH, M , "La doctrina y práctica penitencial en la liturgia visigoda", en *RET* 6 (1946), 223-247, FERNANDEZ ALONSO, J , "La disciplina penitencial en la España romano-visigoda desde el punto de vista pastoral", en *Hispania Sacra* 4 (1951), 243-311, FONTAINE, J , "Pénitence publique et conversion personnelle l'apport d'Isidoro de Sevilla à l'évolution médievale de la penitence", en *RDC* 28/2-4 (1978), 141-156, GOLLER, E , "Das spanisch-westgotische Busswesen", en *Romische Quartalschrift* 37 (1929), 298-313, MARTINEZ DIEZ, C , "Algunos aspectos de la penitencia en la Iglesia visigodo-mozarabica", en VV AA , *XXVII SET* (Madrid 1970), 121-134

[11] *De eccl off* 2,17,7 PL 83, 803, *Sent* 3,7 PL 83, 671-679 La reconciliación *in extremis* debio de ser de uso frecuente en la epoca de San Isidoro, cf LOZANO SEBASTIAN, F -J , *San Isidoro de Sevilla Teología del pecado y de la conversion* (Burgos 1976), 214, ID , *La penitencia canónica* , op cit , 107ss

[12] LOZANO SEBASTIAN, F -J , *San Isidoro* , op cit , 197-198

arrepienta y expíe su pecado antes de acercarse a la eucaristía. El estilo de las normas penitenciales isidorianas parece contemplar una nueva situación pastoral en la que la regulación del acceso del pecador a la eucaristía se determina teniendo en cuenta las disposiciones morales del penitente y la ayuda de los presbíteros de la comunidad encargados de esta función[13].

Si puede apreciarse en San Isidoro una evolución de la práctica penitencial antigua hacia formas pastorales más flexibles, su doctrina sobre la penitencia reasume los datos esenciales de la tradición anterior: la universalidad del poder de perdonar los pecados, que recae sobre la Iglesia, la necesidad de una verdadera conversión en orden a obtener el perdón, la distinción entre los pecados graves y leves. La diferenciación isidoriana respecto al concepto de pecado mortal y venial atiende sobre todo a los efectos que se derivan del pecado en orden a impedir o permitir el acceso a la eucaristía[14].

LA PENITENCIA MONASTICA

Un capítulo importante para rastrear los orígenes de la penitencia privada es el que se refiere a las prácticas penitenciales de la vida monástica. Los "libros penitenciales", que son la primera y principal fuente de la llamada penitencia "tarifada" (antecesora de la penitencia privada), comienzan a aparecer a mediados del siglo VI, bajo la influencia de comunidades monásticas implantadas en las Islas Británicas que, a causa de su aislamiento del resto de la cristiandad, parecen desconocer la penitencia eclesiástica antigua.

El principio de "no reiterabilidad", que rige de forma invariable la práctica de la penitencia eclesiástica en toda la Iglesia, no se observa en la penitencia "tarifada", que puede practicarse cuantas veces se considere necesario. Esta práctica, por otra parte, no está sometida a unos tiempos litúrgicos determinados ni a una forma solemne de celebración que exija, como la anterior, la intervención del obispo, sino que se realiza de forma individualizada, con la sola intervención del penitente y del presbítero confesor. Este, oída la confesión del penitente, le impone una "penitencia" proporcionada a la gravedad de su culpa y le remite a un nuevo encuentro para darle la absolución, una vez que ha cumplido la penitencia impuesta.

¿Cómo ha nacido y ha podido establecerse esta nueva práctica penitencial?

[13] Ibid., 202

[14] *Sent* 3,2,13 PL 83, 658

Si tenemos en cuenta su vinculación inicial a la acción pastoral de los monjes, parece lógico buscar sus inmediatos antecedentes en la tradición monástica. Siguiendo las huellas del abad San Antonio, cuya vida encomia el obispo de Alejandría, San Atanasio, impulsa San Pacomio a comienzos del siglo IV en la Tebaida una forma de vida comunitaria, retirada del mundo, austera y disciplinada, que se extiende del Alto Egipto a otras regiones de Egipto, Siria, Palestina y Armenia. La Regla de San Basilio, obispo de Cesarea de Capadocia, dirige principalmente el monaquismo oriental. En Occidente, favorecen esta forma de vida grandes obispos, entre ellos San Atanasio durante su destierro en Tréveris (a. 335-338), San Ambrosio, San Jerónimo y San Agustín.

En el continente europeo se crean diversas comunidades monásticas, bajo la influencia de San Martín de Tours († 397), el abad Casiano († 435), fundador de dos monasterios en Marsella [15], Cesáreo de Arlés († 542) y, sobre todo, San Benito, que funda el monasterio de Montecasino en el año 529. San Patricio (387-465), el gran misionero de Irlanda, es educado en el ambiente monacal de Francia antes de llevar a cabo su gran obra de evangelización y fundamentación de la Iglesia en Irlanda. En esta obra desempeñan un papel decisivo los monasterios en torno a los cuales se sentía espiritualmente agrupado el pueblo. Los abades ejercían la jurisdicción eclesiástica y sobre ellos o uno de los monjes recaía el oficio episcopal [16].

Una de las prácticas más desarrolladas dentro de la vida monacal era la confesión de las faltas, como medio de corrección de los monjes y de común edificación. Según el abad *Casiano*, la confesión entre los monjes se practica con una doble finalidad: el perdón de las faltas y la guía espiritual. El confesor debe ser ante todo un hombre experto en el conocimiento del espíritu. Puede imponer al

[15] El abad Casiano escribe dos importantes obras sobre la vida monástica *De institutis coenobiorum* y *Conlationes* PL 49, 43-1321 En la coleccion *SC* están publicadas con los numeros 42, 54, 64 ("Conférences", París 1955, 1958, 1959) y 109 ("Institutions cenobitiques", París 1965) En castellano existen las ediciones de Sansegundo, L M y P M, de las "Instituciones cenobiticas" (Madrid 1957) y de las "Conferencias" (Madrid 1961) Directa o indirectamente, la visión de la vida monastica que presenta Casiano pudo llegar a San Patricio, algo más joven que él y residente también por algun tiempo en Francia Cf GUY, J-C, "Aveu thérapeutique et aveu pédagogique dans l'ascèse des Pères du désert (IV-V S)", en *Pratiques de la confession*, op cit, 25-40 (espec p 27-29), COUILLEAU, G, "Accusation de soi dans le monachisme antique", en *VS* 116 (1967), 309-324

[16] Cf BERARDINO, A di, *Patrologia* 3 (Madrid 1981), 615-629, BIHLMEYER, K - TUCHLE, H, *Storia della Chiesa* 1 (Milano 1960), 283-289, OLPHE-GALLIARD, M, "Cassien", en *DSp* 2 (1952), 214-276, O'CARROL, M, "Patrick", en ibíd 12 (1ª) (1983), 478-483

pecador una penitencia y puede incluso anunciarle que su pecado ha sido perdonado, pero la relación entre penitente y confesor es eminentemente espiritual, basada en el conocimiento interior[17].

La confesión entre los monjes no se limita a señalar las faltas externas, sino que manifiesta también los pensamientos. Estos, según Casiano, pueden provenir de Dios, del diablo o de nosotros mismos[18]. A fin de conocer mejor el origen de estos pensamientos, se hace necesario confiarlos a un hombre que por su experiencia o sabiduría pueda ayudar a su discernimiento. La confesión libera al monje de aquellos pensamientos que pueden confundirle y distraerle de su dedicación a Dios; le ayuda a desenmascarar y reducir a la impotencia al diablo[19].

Entre los signos de una actitud espiritual sincera, Juan Casiano señala el de no ocultar nada al "anciano" o guía espiritual, ya se trate de obras o de pensamientos. El buen monje no debe apoyarse en su propio discernimiento, sino que ha de dejarse guiar por la sola luz y el solo juicio de su guía espiritual, recibiendo sus consejos con fervor y acogiéndolos con alegría[20]. Según las Reglas de *San Basilio*, las faltas, sean de obra o de pensamiento, son enfermedades que es preciso dar a conocer para que puedan ser curadas. La confesión de las faltas ha de hacerse a aquel que es capaz de curarlas, con la discreción con que se descubren las enfermedades psíquicas. San Basilio no ve solamente en la confesión un medio de curación espiritual, sino también un medio para llevar a cabo la obra de la conversión, de forma que produzca frutos dignos de penitencia[21].

LA PENITENCIA EN LOS "LIBROS PENITENCIALES"

La penitencia que conocemos a través de los libros penitenciales[22] se diferencia netamente tanto de la penitencia eclesiástica prac-

[17] Cf Guy, J-C, op cit, 27-29, Couilleau, G, art cit, 309-324

[18] *Confer* 1,19 " (Los pensamientos) vienen de Dios cuando se digna visitarnos a traves de una iluminación del Espíritu Santo o cuando nos reprende con alguna aflicción saludable o cuando nos descubre los divinos misterios y nos conduce al bien obrar Vienen de nosotros cuando recordamos espontáneamente lo que hemos hecho o escuchado Vienen del diablo cuando nos presenta el mal con apariencia de bien"

[19] Cf Guy, J-C, op cit, 31-32

[20] *Instit* IV,39,2

[21] *Reg brev tr*, 288 PG 31, 1283-1286 Los escritos monásticos de San Basilio son principalmente las *Regulae fusius tractatae* y las *Regulae brevius tractatae* PG 31, 889-1305

[22] La originalidad de estos libros esta en el hecho de que se escriben con un sen-

ticada en los primeros siglos como de la práctica de la confesión seguida por los monjes, pero, a semejanza de esta última, destaca sobre todo el papel del confesor, en su función de escuchar directamente al penitente y de imponerle la penitencia adecuada a la gravedad de las faltas.

Las faltas a las que se refieren los libros penitenciales son todas aquellas en las que puede incurrir el cristiano, graves y leves, incluidos los pecados de pensamiento. A éstos se refiere en primer lugar el *Penitencial de Finman*, escrito en Irlanda a mediados del siglo VI, el más antiguo de los penitenciales conocidos. Se trata, por tanto, de una penitencia que pueden practicar tanto los fieles en general como los clérigos y los monjes. Es, por otra parte, a diferencia de la antigua penitencia eclesiástica, una práctica que puede repetirse.

El *Penitencial de San Columbano* (543-615) compuesto a finales del siglo VI, uno de los más antiguos y completos, consta de tres partes que van dirigidas de forma diferenciada a los monjes, a los clérigos y a los laicos[23], lo cual da idea de la versatilidad de esta nueva forma de practicar la penitencia en orden a adaptarse a las diversas situaciones de los penitentes y a la distinta realidad del pecado.

De acuerdo con esta característica, los libros penitenciales ponen todo su interés en determinar las "penitencias" que corresponden a los distintos pecados, buscando una proporción entre el número y la gravedad de las faltas y la duración y el sacrificio de las penitencias. La atención que los libros penitenciales prestan a los aspectos interiores de la conversión y de la reconciliación es mínima, lo que hace suponer que se dan por supuestos y sabidos. El *Penitencial de San Columbano* comienza aludiendo a ellos en estos términos: "La verdadera penitencia consiste en no cometer los pecados que justifica la penitencia y en rechazar las faltas cometidas"[24]. Pero la finalidad inmediata de estos libros es servir de ayuda a los confesores en orden a una fijación equitativa de las penitencias que deben imponerse por los pecados.

tido practico, como ayuda para los confesores La atribución a un determinado personaje tiene un valor secundario La poca uniformidad que hay entre ellos y su rusticidad son una prueba de autenticidad Cf VOGEL, C , *Le pécheur* , op cit , 39-40

[23] Lo mismo hay que decir del *Penitencial de San Finnian* Cf VOGEL, ibíd , 52-62

[24] Cf VOGEL, ibid , 63 El Penitencial de San Beda (s VII) comienza dirigiéndose al sacerdote, para recomendarle que se instruya debidamente en el conocimiento de las tarifas penitenciales, que tome en consideracion las disposiciones interiores del penitente y que procure llegar a un juicio bien medido, segun su mejor criterio, cf VOGEL, ibid , 74

La penitencia "tarifada" se basa en la necesidad que puede sentir el cristiano de acudir al ministro de la Iglesia para confesar sus faltas y pedir el perdón de Dios. Va también relacionada con la necesidad de obtener la reconciliación, para poder acercarse dignamente a la mesa del Señor. Pero su principal característica consiste, como su propio nombre indica, en que establece una "tarifa" o pena para cada pecado o situación de pecado.

Las faltas contempladas en estas colecciones suelen atender a la condición del penitente, que, según su estado de monje, clérigo o casado, puede tener unas u otras exigencias morales o espirituales. El *Penitencial de San Columbano* recomienda, por ejemplo, a los monjes con especial urgencia el que hagan la confesión antes de acercarse a la eucaristía y les recuerda que deben preservarse de las faltas graves y carnales y evitar también las debilidades ocultas y las flaquezas espirituales para poder participar de la paz y salud eternas[25].

Dicho *Penitencial,* al que nos referimos especialmente por considerarlo representativo de este tipo de colecciones, atiende a los pecados más graves, como el homicidio, el adulterio o la idolatría (según la tríada clásica) y a faltas que afectan más ligeramente a normas de honestidad o de higiene. La "tasación" desciende a todo tipo de detalles y se fija con absoluta precisión. Las penitencias consisten en mortificaciones más o menos duras y prolongadas (mortificaciones corporales, vigilias, recitación de oraciones y salmos), en privaciones de naturaleza diversa (vino o cerveza, manjares grasos) o en el ayuno a pan y agua. Pueden durar días, meses y años. "Hacer penitencia" significa, en la terminología de estos libros, "ayunar" durante un período más o menos largo[26].

La confesión se hace espontáneamente o por medio de un cuestionario que utiliza el confesor. La reconciliación va vinculada al cumplimiento de las obras penitenciales impuestas, sin que sea necesario en principio un signo expreso de perdón; pero en la práctica se recurre de nuevo al confesor, una vez cumplida la penitencia, para recibir la absolución. Con el tiempo, esta práctica evoluciona y se juntan en un solo acto la confesión de las faltas, la imposición de la penitencia y la concesión del perdón. La dura-

[25] La clasificacion de los pecados que hacen los libros penitenciales no responde a los criterios que tenía en cuenta la practica antigua de la penitencia ni tampoco a los conceptos utilizados por Agustín de Hipona o Cesáreo de Arlés, sino que mira fundamentalmente a la finalidad de acomodar a los distintos pecados o situaciones de pecado las obras penitenciales por las que pueden ser expiados

[26] Cf VOGEL, C op cit , 19, RIGHETTI, M , op cit , 817-818

ción de todo el acto podía oscilar entre veinte minutos y media hora[27].

El trasplante de la penitencia "tarifada" a Europa y su difusión en las iglesias latinas del continente, en las que regía con carácter exclusivo la penitencia eclesiástica antigua, tiene lugar a finales del siglo VI, coincidiendo con la emigración de los monjes irlandeses y su extraordinaria labor misionera en tierras europeas. En el año 591, San Columbano, junto con doce compañeros provenientes del monasterio irlandés de Bangor, se dirige a la Borgoña francesa, donde entra en conflicto con el rey Teodorico por denunciar su vida depravada. Después de fundar diversos monasterios por el norte y el centro de Europa (Annegray, Luxeuil, Fontaines, Neustria, Zurich), llega a Bobbio, donde muere en el año 615[28].

A partir de esta época, y a lo largo de tres siglos, proliferan los "libros penitenciales", tanto en las Islas Británicas como en el continente europeo, lo cual es un índice elocuente de la difusión que la penitencia "tarifada" alcanza en este tiempo. Teniendo en cuenta la variedad y el distinto origen de estos libros, suelen clasificarse en cuatro grupos, que enumeramos brevemente:

1. Penitenciales *bretones*, entre los que destaca el *Penitencial de Gildas*, atribuido a Gildas de Strathclyde (Arecluta), en Escocia († 570).

2. Penitenciales *irlandeses*: el de *Finnian*, de la segunda mitad del siglo VI y el de *San Columbano*, de finales del siglo VI. Este último es de inspiración insular y se considera en parte original del santo irlandés, aunque está escrito en el continente europeo[29].

3. Penitenciales *anglosajones*: el *Cummeano* (h. 650), atribuido al obispo de Clonfert, Cumeán; el de *Teodoro*, compilación de origen diverso, redactada entre el año 690 y el 740; y el de *Beda*, atribuido a Beda el Venerable (s. VIII).

4. Penitenciales *continentales*: constituyen el grupo más variado y numeroso y son una adaptación de los insulares a las circunstancias locales del continente. Entre ellos,

[27] A diferencia de la penitencia eclesiástica antigua, la penitencia "tarifada" no contempla un *ordo paenitentium*, al que se incorpora el penitente durante un tiempo determinado, ni tampoco una fórmula de *excommunicatio* Cf RIGHETTI, M , op cit , 815

[28] Hacia el año 600, San Columbano tiene un conflicto con Roma por motivo de la fecha de Pascua En una carta dirigida al papa San Gregorio, el abad irlandés utiliza por vez primera la expresion "toda Europa" para referirse a este continente, cf VOGEL, C , op cit , 63

[29] Los *Penitenciales* de Finnian y San Columbano figuran en la obra citada de Vogel, p 52-73

a) unos, de comienzos del siglo VIII, se atienen a la línea marcada por el *Penitencial de San Columbano.*

b) otros, de la primera mitad del siglo IX, tienen como modelos los penitenciales *Cummeano* y *Teodoro.* Este último es el que da origen a los más importantes. Entre ellos figuran los penitenciales españoles de *Silos* y de *Albelda,* éste conocido también como *Vigilano*[30].

c) los últimos tienen en cuenta los penitenciales columbanos, cummeanos y teodorianos y corresponden a la segunda mitad del siglo VIII y primeras décadas del siglo IX.

DE LA PENITENCIA "TARIFADA" A LA CONFESION PRIVADA

La reforma carolingia intenta, sin resultado, atajar la enorme dispersión de estas colecciones penitenciales, sometiéndolas a unas normas comunes. En el siglo XI, Burchard de Worms reordena en el *Decretum* la praxis penitencial vigente en su tiempo[31]. Esta obra tiene gran influencia en las dos grandes recopilaciones de Yvo de Chartres († 1115), conocidas como *Decretum* y *Panormia* y a través de ellas, en el gran canonista Graciano[32].

La penitencia "tarifada", tal como se perfila ya en los más antiguos penitenciales, tiene en cuenta que la obra penitencial se

[30] Severino González aventura la hipótesis de que el Penitencial *Vigilano* no sea de factura hispana y haya servido de fuente al Penitencial *Silense,* que además recoge unos cuarenta cánones de concilios españoles Considera, en cambio, como españoles, el editado por Vallarsi y Migne, que figuraba entre los escritos de San Jerónimo (PL 30, 439-446), y el Penitencial *Cordubense,* dado a conocer por J Perez de Urbel y L Vazquez de Parga, en *Anuario de Historia del Derecho Español* 14 (1942-1943), 5-32 Coincide con G Le Bras en que el Penitencial de *Arundel* no es de origen español, como pretende F Romero Otaco, sino frances Cf op cit , 133-141 Cf LE BRAS, G , "Pémtentiels espagnols", en *R de Droit français et etranger* 10 (1931), 115-131, FERNANDEZ CONDE, J , "Decadencia de la Iglesia española bajo-medieval y proyectos de reforma", en *Historia de la Iglesia en España* 2, 2º (Madrid 1982), 296-298

[31] El tratado *Corrector et Medicus* (h 1008-1012), del obispo de Worms, Burchard (L XIX del *Decretum* PL 140, 949-1014), refleja la práctica penitencial seguida en las iglesias alemanas del siglo X y ejerce gran influencia en los siglos XI-XIII Es prácticamente un catalogo de las penas que han de imponerse por los pecados El propio autor de la obra justifica el título de este libro diciendo que "contiene las correcciones del cuerpo y las medicinas del alma y enseña al sacerdote mas humilde cómo puede ayudar a cualquier cristiano, sea o no clérigo, pobre o rico, niño, joven o anciano, decrepito, sano o enfermo, de cualquier edad o sexo"

[32] Cf RAMOS-REGIDOR, J , op cit , 209-211, LE BRAS, G , "Penitentiels", en *DTC* XII (1933), 1160-1179

ordena a la reconciliación[33]. En los cánones más diversos se encuentra, junto a la determinación de la penitencia, la indicación de que el penitente "se reconcilie" y "sea admitido a la comunión" *(reconcilietur altario; recipiatur ad communionem)*[34].

En relación con la penitencia eclesiástica de los primeros siglos, la penitencia "tarifada" aparece como una práctica diferente, con características propias; pero recoge en lo fundamental los elementos esenciales de la reconciliación eclesial, esto es, el arrepentimiento y la confesión de las faltas, el cumplimiento de la penitencia que impone la Iglesia a través del confesor y la forma de la reconciliación. Una y otra, la penitencia antigua y la nueva, coexisten durante algún tiempo como dos prácticas diferentes, sin que se reconozca de modo oficial en un principio la legitimidad de la penitencia "tarifada"[35]: ésta se convierte en una práctica de uso relativamente frecuente para muchos cristianos, mientras que aquélla va quedando reducida en su aplicación a pecados muy señalados, generalmente públicos. La *Instrucción de los clérigos,* de Rabano Mauro († 856) sienta el principio, a mediados del siglo IX, de que, si la falta es pública, se aplicará al penitente la penitencia pública o canónica; si las faltas son secretas y el pecador las confiesa espontáneamente al sacerdote o al obispo, la falta deberá permanecer secreta[36].

La penitencia "tarifada" tiende, sin embargo, a una exagerada cuantificación de la realidad moral del pecado y a su compensación penitencial o penal, subordinando excesivamente el perdón a la obra material que realiza el penitente como satisfacción por el pecado. La dispersa proliferación de los libros penitenciales, que sirven de guías para los confesores, introduce además en esta minuciosa balanza

[33] El *Penitencial* de Finnian dice "Si el culpable no expía suficientemente su falta, no será admitido a la comunión" (n 23) El *Penitencial* de Columbano, refiriéndose al homicida que ha cumplido el tiempo penitencial, dice "podrá ser readmitido a la comunión de acuerdo con el juicio de su confesor" (n 27) Este *Penitencial* insiste en la necesidad de hacer la confesión antes de acercarse a la eucaristía (n 37 y 44) Cf VOGEL, C , op cit , 57, 68, 71, 73

[34] Cf POSCHMANN, op cit , 116, RIGHETTI, op cit , 815-816

[35] El primer documento oficial que trata de la nueva disciplina penitencial es el canon 8 del concilio de Chalon (a 650) En el intervienen monjes procedentes del convento columbiano de Luxeuil, como Eligio de Noyon, Donato de Besanson y Chagnoaldo de Laon, cf POSCHMANN, B , op cit , 117-118

[36] PL 107, 342-343 Esta diferenciación entre la penitencia publica y la secreta, se recoge con unanimidad en escritos posteriores La penitencia pública es concebida a partir del siglo IX como una sancion utilizada por los obispos contra los fieles recalcitrantes La confesion, independientemente de la gravedad de las faltas, se extiende a partir del siglo VIII Cf POSCHMANN, B , op cit , 123, RUBELIN, M , art cit , 59

entre pecados y penitencias un factor de variación subjetiva, que depende de los modelos adoptados.

Algunos concilios celebrados en Francia a comienzos del siglo IX (Tours, Chalon, Reims) deciden abandonar los libros penitenciales y volver al procedimiento primitivo; pero para la mayoría de los sacerdotes confesores estos libros se hacen indispensables[37].

La cuantificación y suma de las tarifas penitenciales podía alcanzar proporciones difíciles de ser asumidas por el penitente a lo largo de toda su vida. El *Penitencial Cummeano* habla de la posibilidad de reducir un año de penitencia a doce "triduanas" (una "triduana" consistía en tres días de ayuno total, que iba acompañado de otros sacrificios y de oraciones hechas sin interrupción en la iglesia). El apóstol de Alemania, San Bonifacio (680-755), señala también criterios para la "conmutación" de las penas: entre las medidas adoptadas, figura el encargo de misas a un presbítero, si bien se puntualiza que, tratándose de "delitos capitales", deben ser antes borrados con lágrimas de contrición[38].

El concilio de Cloveshoe (a. 747) califica de "peligrosa novedad" el hecho de que algunos penitentes recurran a otros cristianos para que, mediante el pago de una cantidad, les ayuden con sus obras a satisfacer la penitencia que ellos no pueden cumplir[39]. El *Penitencial de Pseudo-Teodoro* (h. 690-740) dice expresamente que aquel que "por su debilidad no pueda ayunar", ni hacer otras obras penitenciales, "escoja a otro que cumpla la penitencia en su lugar y le pague para ello, ya que está escrito: llevad el peso de los otros"[40].

A partir del siglo IX, los libros litúrgicos, que hasta entonces contenían solamente el rito de la penitencia eclesiástica o canónica, incluyen ya el *ordo* de la penitencia "privada"[41]. Según el *Pontifical romano-germánico*, del siglo X, los sacerdotes deben exhortar a los fieles a hacer penitencia y confesión de sus faltas el miércoles de Ceniza, al comienzo de la Cuaresma. La absolución puede recibirla el penitente el Jueves Santo; pero en el caso de que esté

[37] El uso de los libros penitenciales desaparece con la reforma de Gregorio VII; cf. POSCHMANN, B., op. cit., 119-120;

[38] Cf. RIGHETTI, M., op. cit., 818-820; VOGEL, C., op. cit., 221-222.

[39] El intercambio de bienes terrenos por bienes espirituales llega a ser calificado por el papa Bonifacio VIII como "afortunado negocio"; cf. RIGHETTI, M., op. cit., 820.

[40] Según Poschmann, este *Penitencial*, que lleva el nombre del griego Teodoro, es el más conocido y de rango superior a los dos penitenciales anglosajones, aparecidos hacia el año 800, que llevan el nombre de Beda y del arzobispo de York, Egberto; cf., op. cit., 112.

[41] Cf. NOCENT, A., "Aspects célébratifs...", art. cit., 352.

impedido para asistir a dicha ceremonia, el confesor le impone el ayuno penitencial, a cumplir durante la Cuaresma o durante el año, y le faculta para que reciba la reconciliación en su lugar de residencia[42].

Compete solamente a los obispos y presbíteros, a quienes se han entregado las llaves del Reino, el hacer uso de los libros penitenciales[43]. El *Pontifical romano-germánico* indica con todo detalle en qué consiste el diálogo entre el penitente y el confesor e incluye una fórmula de profesión de fe en la que se pregunta al penitente si está dispuesto a perdonar las ofensas recibidas. Después de la acusación de las faltas, se pronuncia una oración absolutoria sobre el penitente y éste recita el acto de contrición. El penitente espera luego en actitud humilde la imposición de la penitencia y se postra a los pies del confesor pidiéndole que ore por él a fin de que pueda cumplir la penitencia. El acto litúrgico termina con la recitación de diversas oraciones y salmos y con la despedida del penitente. Este ritual contiene diversas fórmulas oracionales de absolución, de carácter colectivo e individual, que podían usarse el Jueves Santo[44].

A partir del siglo VIII, se insiste en la necesidad de confesar las faltas al sacerdote. Alcuino (730-804) dice en la *Carta 112 a los cristianos de la Septimania:* "Por qué, pues, en el segundo bautismo que es la penitencia no debemos, confesando los pecados humildemente, ser absueltos de los pecados cometidos después del primer bautismo, gracias precisamente al ministerio de los sacerdotes y con la asistencia de la misma gracia divina?"[45] Siguiendo los pasos de Alcuino, el obispo de Orleans, Jonás, habla, en su tratado sobre *La instrucción a los laicos* (h. 828), de la confesión de las faltas graves que debe hacerse a los sacerdotes, "porque es a ellos a quienes el Señor ha dado el poder de atar y desatar". El mismo tratado aporta diversos textos del Nuevo Testamento en favor de la necesidad de la confesión. En cuanto a la confesión de los pecados cotidianos y leves, aduce varios testimonios bíblicos que hablan de los remedios contra dichas faltas: confesarlas al hermano, purificarlas por medio de la oración, las limosnas, la humildad y la contrición interior y

[42] A partir del año 1000, se generaliza la práctica de dar la absolución inmediatamente después de hacer la confesión; cf. POSCHMANN, B., op. cit., 127. Sobre la reconciliación solemne del Jueves Santo y el Ritual de la confesión privada, cf. RIGHETTI, M., op. cit., 841-849.

[43] En caso de necesidad, se admite que sea el diácono quien reciba las confesiones y administre la comunión; cf. VOGEL, C., op. cit., 214.

[44] Estas fórmulas de absolución son siempre deprecativas o declarativas, nunca indicativas en una época anterior al siglo XII; ibíd., 213-218.

[45] PL 100, 337-341.

exterior. La confesión que se hace al sacerdote debe mantenerse en el secreto[46].

En el siglo XI aparecen verdaderos tratados sobre la confesión, como el del arzobispo de Canterbury, Lanfranco (1005-1089), sobre el "secreto de la confesión", y la Carta anónima sobre "la verdadera y falsa confesión", atribuida en la Edad Media a San Agustín. Ambos escritos subrayan que la confesión de las faltas graves debe hacerse a los sacerdotes. En el caso de no encontrar un clérigo, podría hacerse a un hombre considerado honesto. Este, según la explicación que se da en dichos escritos, no tiene el poder de desatar, pero el penitente que confiesa así su pecado, se hace digno de obtener el perdón en virtud de su deseo de hacer la confesión al sacerdote[47].

Esta explicación que da el *Tratado sobre la verdadera y falsa penitencia* pone claramente de relieve que el verdadero ministro de la reconciliación es el sacerdote[48]. A falta del sacerdote, la confesión hecha a un laico o simple fiel tiene el valor moral que implica en sí la confesión humilde de una falta y cuenta además con el "deseo" que en ella se expresa de hacer la confesión al ministro autorizado de la Iglesia. La confesión al hermano en la fe, practicada de algún modo siempre en la Iglesia, adquiere mayor importancia en la Edad Media, al destacarse en la celebración de la penitencia sacramental el valor de la confesión o manifestación de las faltas[49].

[46] PL 106, 151-160 Ver p 138 y nota 36 texto de Rabano Mauro Cf KOTTJE, B , *Die Bussbucher Halitgars von Cambrai und des Hrabanus Maurus Ihre Ueberlieferung und ihre Quellen* (BGQM) (Berlín 1980)

[47] LANFRANCO, *Tratado sobre el secreto de la confesión*, PL 150, 626-632, ANONIMO, *De vera et falsa paenitentia*, PL 40, 1113-1130

[48] "Quare qui confiteri vult peccata, ut inveniat gratiam, quaerat sacerdotem scientem ligare et solvere ne cum negligens circa se exstiterit, negligatur ab illo qui eum misericorditer monet et petit, ne ambo in fobeam cadant, quam stultus evitare noluit Tanta igitur vis confessionis est, ut si deest sacerdos, confiteatur proximo Saepe enim contingit, quod poenitens non potest verecundari coram sacerdote, quem desideranti nec locus nec tempus offert Et si ille cui confitebitur potestatem solvendi non habet, fit tamen dignus veniae, ex desiderio sacerdotis, qui socio confitetur turpitudinem criminis" PL 40, 1122

[49] Los predicadores de este tiempo, sin negar el valor de la contrición y de la satisfacción, insisten especialmente en la importancia de la confesión de las faltas, cf LONGERE, J , *Oevres oratoires de maîtres parisiens au XIIe siecle Etude historique et doctrinale* (Paris 1975), BERIOU, N -PAYEN, CH , "La pénitence dans le contexte culturel des XIIe et XIIIe siècles Des doctrines contritionnistes aux pénitentiels vernaculaires", en *RSPhTh* 61 (1977), 399-428 (espec p 79 otras obras del siglo XII, en nota 15) Sobre la confesion de los soldados en peligro de muerte, cf RIGHETTI, M , op cit , 837-838 Sobre las abadesas "confesoras", cf , ibíd , VOGEL, op cit , 137

Este tratado, que tiene gran influencia en la doctrina penitencial medieval, pone de relieve la importancia de la mediación de la Iglesia en la reconciliación penitencial. El pecador que hace penitencia ha de esforzarse por vivir en la Iglesia, ha de tender a la unión con ella y ha de confiar en que las limosnas, oraciones y obras de justicia y misericordia de toda la Iglesia le ayudan en su conversión. "Nadie por tanto —concluye— puede hacer una penitencia digna si no le ayuda la unidad de la Iglesia. "Y no debe —añade— buscar sacerdotes que estén separados por alguna culpa de la unidad de la Iglesia"[50].

Tanto el tratado de Lanfranco como el de Pseudo-Agustín entienden que la penitencia ha de inspirarse en la conversión interior y en la confianza en Dios. No hay que desesperar si no se encuentra un confesor —afirma el primero—, porque los Padres coinciden en decir que basta hacer la confesión a Dios. El tratado *De vera et falsa poenitentia,* dirigido a una religiosa, comienza diciendo que desea llevar a sus lectores dulzura y ternura. Y seguidamente previene a sus destinatarios de dos errores igualmente perniciosos: el de creer que se puede obtener el perdón sin penitencia y el de desesperar de la misericordia divina[51].

Con la penitencia "tarifada", la figura del sacerdote confesor adquiere gran relieve social. San Columbano fue confesor de Aidano, lord de Dalraida, hacia el año 574. A partir del siglo VII, diversos monarcas de Irlanda y las Galias cuentan con su propio confesor. La confesión es una de las tareas principales que tienen los presbíteros que atienden a una comunidad. Teodulfo de Orleans († 797) establece que antes de la Cuaresma se haga la confesión de los pecados ante los sacerdotes y que éstos se preparen convenientemente con la oración y el estudio para desempeñar dicho ministerio[52].

[50] "Ideoque nemo digne poenitere potest, quem non sustineat unitas Ecclesiae Ideoque non petat sacerdotes per aliquam culpam ab unitate Ecclesiae divisos" PL 40, 1125

[51] PL 40, 1118-1119

[52] *Capitulare* I, 36 PL 105, 203 Ya en el siglo VI, el concilio de Adge (a 506) prescribe la comunion tres veces al año -por Navidad, Pascua y Pentecostes- No es seguro que esta norma, que se mantiene en vigor en tiempos de Jonás de Orleans († 843), exigiera con carácter general la confesion previa A principios del siglo IX Teodulfo de Orleans atestigua que la confesión, al comienzo de la Cuaresma, es una práctica comun en Francia La regla de Crodegando establece, a comienzos del siglo X, que los monjes se confiesen al menos cada sábado En el siglo XII, Alano de Lila (1114-1203) apela a la obligacion que tienen los laicos de confesarse tres veces al año y al deber de los clérigos de hacerlo semanalmente, y se lamenta de que unos y otros se confiesen solamente una vez al año Cf, RIGHETTI, M, op cit, 829-831,

El sacerdote es el médico espiritual que puede curar las heridas del alma, afirma Alcuino. Y es también el juez que nos libra de las cadenas del pecado[53]. El sacerdote confesor debe ejercer su ministerio teniendo en cuenta la grandeza y responsabilidad de su misión y debe mantener el secreto de la confesión. Según el obispo Lanfranco, el que traiciona los secretos de la confesión, viola sus tres misterios: la condición de bautizado del penitente, la dignidad de la conciencia y el juicio divino[54].

El sacerdote debe extremar sus cautelas, su delicadeza y su piedad a la hora de ayudar al penitente a hacer su confesión, según el tratado *De vera et falsa poenitentia*. Debe poseer la ciencia necesaria para poder juzgar a los demás, debe mostrarse benevolente y dispuesto a compartir con el penitente el peso de su falta y procurará ayudarle con sus oraciones, limosnas y buenas obras[55].

A finales del primer milenio, la penitencia eclesiástica se aplica únicamente en casos muy especiales de pecados graves y públicos. Sigue siendo el obispo quien interviene en la imposición de esta penitencia, por la que el pecador queda sometido, como en la antiguedad, al "orden" penitencial. La penitencia privada se ha convertido, en cambio, en una práctica extendida en el continente europeo y recomendada por los obispos a todos los fieles, clérigos, religiosos y laicos. Se considera una forma de prepararse dignamente a recibir la eucaristía y de encontrar la reconciliación y el perdón. Su utilidad e importancia en la vida de la Iglesia va muy ligada al

POSCHMANN, M , op cit , 123-124 N Beriou hace notar que, mientras en el siglo IX la práctica de la confesión es escasa, en el siglo XII esta mas extendida, cf "Autour de Latran IV (a 1215) la naissance de la confession moderne et sa diffusion", en *Pratiques de la confession*, op cit , 73-92 (espec p 77)

[53] *Carta 112 a los cristianos de la Septimania* PL 100, 337-341

[54] PL 150, 626-632

[55] PL 40, 1129-1130 El arcipreste de Hita denuncia la poca formación del clero español en esta época "Si el ciego al ciego adiestra e quier' traer, en la foya entramos dan e van a caer" (coincide con lo que dice el escrito *De vera et falsa paenitentia* "ne ambo in fobeam cadant") Refiriendose a los confesores que no tienen en cuenta los límites de su jurisdicción, dice "non deve meter ome su foz en mies ajena" (*Libro del Buen Amor*, II, estrofas 1144 y 1145) Sobre la formacion del clero en la Edad Media, cf RUBELIN, M , art cit , 68-70 (espec p 52), FERNANDEZ ALONSO, J , *La cura pastoral en la España romano-visigoda* (Madrid 1955), FERNANDEZ CONDE, J , op cit , 417-462, GONZALEZ, I , "Formacion y moralidad del clero castellano", en *Moralia* 45 (1990), 107-123 Sobre las medidas penitenciales tomadas por el C de Coyanza (a 1055), cf GARCIA GALLO, A , "El concilio de Coyanza Contribución al estudio del derecho canonico español en la alta Edad Media", en *AHDE* 20 (1950), 275-633 (espec p 23 y 313-318)

compromiso del cristiano con las exigencias de la fe, a su adhesión a la Iglesia y a su acercamiento a la eucaristía.

Hasta el concilio IV de Letrán (a. 1215), que impone por ley eclesiástica a todos los fieles en uso de razón el deber de confesar sus pecados al menos una vez al año, la práctica de la confesión no es de uso muy frecuente. Algunos testimonios de finales del siglo VIII y comienzos del IX indican que en las comunidades monásticas y canonicales se hace la confesión dos o tres veces al año y que la mayoría del pueblo la practica al comienzo de la Cuaresma[56].

En el siglo XII la práctica de la confesión parece estar más extendida, aunque no se trata de una práctica regular y frecuente, sino de una necesidad que sienten los fieles en determinadas circunstancias o situaciones de peligro[57]. Durante los siglos XI y XII muchos moralistas y directores de conciencia recomiendan la comunión tres veces al año, después de hacer la confesión. Por esta época se tiene ya una concepción más suave que en tiempos anteriores sobre de la imposición de la penitencia, como consta por el *Manual para uso de confesores,* escrito por Roberto de Flamborangh, penitenciario en la abadía de San Víctor[58].

En Francia y aún más en Inglaterra se difunden en el siglo XIII los "manuales sobre la confesión", que suplen a los libros penitenciales en el uso del clero parroquial para ejercer el ministerio de la confesión[59]. Las órdenes mendicantes, especialmente dominicos y franciscanos, intensifican el ministerio de la predicación, llamando al pueblo cristiano a la conversión y reforma de vida y fomentando la práctica de la confesión[60].

[56] *C IV de Letrán,* cp 21, "omnis utriusque sexus", D 437 DS 812 Este decreto del concilio IV de Letrán (a 1215), constituye un paso decisivo en la implantación de la confesion privada en la Iglesia occidental Ver nota 52

[57] Cf Beriou, N , "Autour de Latran IV ", art cit , 73-92

[58] Ibíd , 78

[59] Cf Michaud-Quantin, P , *Sommes de casuistique et manuels de confession au Moyen-Age (XII-XVI)* (Lovaina 1962)

[60] El clero regular se impone en general al clero secular, en lo que se refiere a formación y dedicación pastoral En los fondos archivísticos franceses del siglo XIII se conservan sermones que fueron transcritos despues de ser predicados, a base de notas tomadas por los oyentes durante la predicacion Algunos se refieren a aspectos practicos de la confesión como a la forma de hacer la declaracion de los pecados, cf Beriou, N , art , cit , 83-88 San Vicente Ferrer contaba con "verdaderos estenógrafos", según J F Conde, que "tomaban notas o copiaban parrafos enteros" de sus sermones, cf op cit , 236 Cf Goni Gaztambide, J , "Un interesante decreto episcopal del siglo XIII", en *Hispania Sacra* 6 (1953), 139-149

OTRAS FORMAS PENITENCIALES DE RECONCILIACION

El decaimiento y progresivo desuso de la antigua penitencia eclesiástica trae consigo a lo largo de la Edad Media el nacimiento de prácticas penitenciales que pueden considerarse supletorias y complementarias respecto a la penitencia pública.

Entre ellas, hay que destacar la "peregrinación" a lugares santos de la cristiandad (Jerusalén, Roma, Santiago), como llamada a la conversión, práctica penitencial y ocasión para recibir la reconciliación en las condiciones privilegiadas en que se ofrecía en estos templos con motivo de algún acontecimiento jubilar. El número de peregrinos a Roma creció considerablemente a partir del siglo VIII, coincidiendo con una fervorosa corriente de acercamiento del pueblo cristiano a la sede del sucesor de Pedro y a su poder de "desatar" los pecados. Las "cruzadas", organizadas en defensa de los "santos lugares", entran también en esta categoría de peregrinación penitencial.

La "peregrinación penitencial", según C. Vogel, podía aplicarse en casos de pecados públicos menos graves o escandalosos que aquellos que estaban sometidos a la penitencia canónica o de casos que estaban excluidos de esta penitencia, como los pecados graves de clérigos mayores. Podía tratarse también de "casos reservados" a la jurisdicción del Papa. Era una forma reiterable y pública "no solemne" de penitencia, que podía servir en principio a la edificación de los fieles, si bien en la práctica fue motivo de grandes abusos que intentaron atajar las leyes eclesiásticas y civiles.

La "peregrinación penitencial" podía ser impuesta por cualquier párroco, siguiendo un ceremonial muy sencillo, desarrollado generalmente delante de la llamada "puerta de los peregrinos", durante el cual se hacía entrega al penitente de las insignias de su estado, la talega y el bordón[61].

Otra forma de penitencia característica de la Edad Madia es la "flagelación", bendecida después del siglo V por numerosas decisiones sinodales. En muchos penitenciales anglosajones se recomienda como medio de redención de los pecados. Con el tiempo, la flagelación se practica no sólo por los penitentes propiamente dichos,

[61] Ya en el siglo IV sentían los cristianos orientales gran devoción por las peregrinaciones a Tierra Santa, según cuenta Gregorio de Nisa, que no se muestra muy partidario de ellas (Ep 2 SC 363) Sobre el significado penitencial de las peregrinaciones, cf BOURDEAU, F , *La Route du pardon, pélegrinage et reconciliation* (París 1982), POSCHMAN, B , op cit , 132-133, VALINA SAMPEDRO, E , *El camino de Santiago* Estudio histórico jurídico (Lugo 1990) (2ª ed), 82-85, VOGEL, C , "Le Pélerinage pénitentiel", en *RevSR* 38 (1964), 113-153

sino también por cristianos deseosos de mortificación. San Pedro Damián fomenta ardientemente esta práctica, uniéndola a la recitación de oraciones y salmos penitenciales[62].

Recientemente ha cobrado actualidad el tema de las "absoluciones generales" en la Edad Media. Una absolución general propiamente dicha, esto es, sacramental y colectiva, no se da en la Iglesia primitiva. Existen, sin embargo, en la tradición cristiana oriental y occidental, fórmulas penitenciales que tienen un significado muy afín al de la absolución sacramental. En las liturgias orientales, estas fórmulas son muy variadas y en general parten de la idea ortodoxa de la causalidad de la gracia, menos definida que la católica en lo que se refiere a los signos sacramentales[63]. En Occidente, a partir del segundo milenio, se introduce una fórmula de absolución general, que imparte el obispo en especiales solemnidades a todos los fieles asistentes a la eucaristía, después de exhortarles a arrepentirse y hacer confesión general de los pecados. Similar a esta fórmula es la que emplea el Papa cuando da *urbi et orbi* la bendición[64]. Estas prácticas van relacionadas con la potestad de los obispos y del Papa en orden a la distribución de los tesoros espirituales de la Iglesia y no con el efecto propiamente dicho de la reconciliación, que es objeto de una acción específica de la Iglesia, la acción estrictamente sacramental. El tenor de estas fórmulas da, sin embargo, a entender que a través de ellas la Iglesia quiere hacer llegar abundantemente la gracia a aquellos que estén debidamente dispuestos a recibir sus frutos[65].

CONCLUSION

El hecho más relevante en este capítulo sobre los orígenes de la penitencia privada es el de la progresiva difusión y generalización de una práctica que recoge y sintetiza los elementos esenciales de la reconciliación penitencial, adaptándolos a la nueva realidad de la comunidad cristiana. Sin entrar en contraposición con la antigua

[62] Cf , POSCHMANN, B , op cit , 134

[63] Cf LIGIER, L , "Penitence et Eucharistie en Oriente theologie sur une interference de prieres et rites", en *OCP* 29 (1963), 5-78

[64] Algunos papas, como Leon IX y Urbano II conceden con carácter general la absolucion de los pecados a toda una comunidad Cf RIGHETTI, M , ibid , 864

[65] Cf ADNES, P , op cit , 234-236, VENESER, L , *Die Generalabsolution in der lateinischen Hirche vom 8 bis zum 12 Jahrhundert* (tesis en el Alfonsiano) (Roma 1976), EPPACHER, A , "Die Generalabsolution Ihre Geschichte (9-14 Jahrhundert) und die gegenwartige Problematik im Zusammebang mit den gemeinsamen Bussfeiern", en *ZKTh* 90 (1968), 385-421, VORGRIMMLER, H , op cit , 413

disciplina penitencial, la penitencia privada va ganando terreno en virtud de su mayor acercamiento a las necesidades de los fieles. Si la nueva forma de practicar la penitencia no es, en lo que se refiere a sus elementos esenciales, diferente de la antigua, implica una concepción radicalmente distinta en lo que afecta a su utilización.

El soplo espiritual de la penitencia privada está principalmente en la idea de que todos en la Iglesia necesitan reconciliarse de una forma real y perceptible, para poder vivir efectivamente las exigencias de la gracia bautismal y poder participar con sinceridad y gratitud en la mesa del Señor. Si durante los primeros siglos pudieron considerar los cristianos menos necesaria esta forma de reconciliación, fue gracias a la hondura y madurez con que se vivía la primera y fundamental conversión bautismal. Partiendo de este presupuesto, el cristiano encontraba en otros medios, como la oración y confesión espontánea de las faltas, las obras penitenciales y la misma eucaristía, la forma de abrir su conciencia a Dios y de descubrir el misterio de la gracia reconciliadora de Dios.

El mayor valor y el más característico de la confesión privada está en que se ofrece a todos como un medio efectivo de reconciliación, no limitado a una clase de pecados o a un tope de disponibilidades, no condicionado por exigencias añadidas a las de la verdadera conversión eclesial. Con este principio, la confesión privada va ganando el interés, la aprobación y la acogida fervorosa de la Iglesia y termina siendo, sobreponiéndose a otras formas antiguas o medievales de reconciliación, la forma usual y principal de reconciliación para el común de los cristianos.

La historia de la penitencia privada viene a confirmar la idea de que los grandes cambios en la Iglesia no se producen de forma acelerada, sino que pasan por un proceso de acercamiento al pueblo y de adaptación a las verdaderas exigencias de la vida cristiana, por una labor de aquilatamiento y perfeccionamiento de los factores que inspiran y estructuran dichos cambios. En este aspecto, la penitencia privada tiene que atravesar una larga prueba de purificación.

La forma "tarifada" o arancelaria, que caracteriza la primera etapa de la penitencia privada, se ve aprisionada por la preocupación de cuantificar el pecado a fin de poder cuantificar la penitencia. Se establece así una estrecha relación de proporcionalidad o equilibrio entre el pecado y la penitencia, que desfigura el verdadero sentido de la reconciliación cristiana.

Esta no depende estrictamente de la "pena", sino de las disposiciones interiores del penitente en orden a una verdadera conversión, que en definitiva es obra de la gracia de Dios.

El paso hacia la unificación del acto penitencial, que tiene lugar

tardíamente (s. XI), ayuda a entender la penitencia privada como una celebración litúrgica en la que el aspecto oracional y cúltico que pone más de relieve la obra de la gracia, la acción de Dios, de Cristo y de la Iglesia, se sobrepone a la función de señalar la penitencia adecuada.

En la penitencia "tarifada", al igual que en la antigua, la obra o acción penitencial sigue teniendo un puesto primordial entre los elementos que integran el conjunto de la institución penitencial. La unificación de estos elementos (confesión, satisfacción, absolución) se realiza en beneficio de uno de ellos, la confesión, que se convierte en el elemento más representativo de la penitencia privada. La fe y confianza de la comunidad cristiana en la "confesión", como el acto que de parte del penitente más influye en la reconciliación, se refleja con claridad en los escritos penitenciales de la Edad Media[63].

La confesión alcanza en esta época un sentido muy concreto y determinado. Es sobre todo la manifestación del pecado a otro, con la intención de confesarlo ante Dios. La confesión tiene un carácter eminentemente personal y reservado y se sirve del otro como un medio para exteriorizarlo sin que pierda su carácter privado, como un medio para materializar la confesión humilde ante Dios que la Escritura y los Padres tanto alaban.

Pero esta confesión no sólo no pierde su carácter eclesial, sino que alcanza una conexión muy íntima con aquel que ejerce en la penitencia privada el ministerio de la Iglesia de perdonar o "desatar". La idea de la confesión en esta época va cada vez más estrechamente ligada a la realidad del ministerio sacerdotal, a través del cual Dios lleva a cabo en el cristiano la obra perfecta de la reconciliación. La importancia de la función del sacerdote en el ministerio de la reconciliación se contempla sobre todo en relación con la confesión, en la que el ministro de la Iglesia ha de saber conocer al penitente para poder cumplir fielmente en él la obra de Dios.

La reflexión teológica sobre "el sacramento" de la penitencia, que veremos en el capítulo siguiente, se fijará en un aspecto clave y difícil de la intervención del sacerdote en la acción penitencial de la Iglesia, su relación con el perdón que Dios otorga al pecador.

CAPITULO X

REFLEXION TEOLOGICA SOBRE LA SACRAMENTALIDAD DE LA PENITENCIA

BIBLIOGRAFIA

Sobre el contenido general de este capítulo, cf. ALSZEGHY, Z., "La penitenza nella scolastica antica", en *Gregorianum* 31 (1950), 275-283; ANCIAUX, P., *La théologie du sacrement de Pénitence au XII[e] siècle* (Louvain-Gembloux 1949); BERNARD, P., "Confession (du concile de Latran au concile de Trente)", en *DTC* 3 (1938), 894-926; HUFTIER, M., "L'élaboration de la théologie de la pénitence au XII[e] siècle", en *L'ami du clergé* 74 (1964), 146-150; LANDGRAF, A., *Dogmengeschichte der Fruhscholastik* (Ratisbona 1954-1956); ID., *Introducción a la historia de la literatura teológica de la escolástica incipiente* (Barcelona 1956); MICHEL A., "Pénitence-sacrement. III. Pénitence du IV[e] concile de Latran à la Réforme", en *DTC* 12 (1933), 948-1050; VOOGHT, P. DE, "La théologie de la pénitence", en *EThL* 25 (1949), 77-82. Ver otros títulos en nota 1.

PRIMERA ESCOLASTICA

La reflexión teológica propiamente dicha se inicia con la teología escolástica. A mediados del siglo XII aparecen los escritos de "sentencias" que recogen la enseñanza de las escuelas teológicas del tiempo, y se realizan los primeros intentos de sistematización del contenido de la fe en su conjunto[1]. Estos trabajos van precedidos de la labor de eximios maestros, como Anselmo de Canterbury († 1109), Anselmo de Laón († 1117), Guillermo de Champeaux († 1121), Abelardo († 1142) y Hugo de San Víctor († 1140), que

[1] Otros estudios mas especificos sobre este tema BENAVERRE, J P, "La penitencia sacramental según Duns Escoto", en *Verdad y Vida* 31 (1973), 317-380, HEYNCK, V, "Die Begrundung der Beichtpflicht nach Skotus", en *Franzisk Studien* 28 (1941), 65-90, VANNESTE, A, "La theologie de la penitence chez quelques maîtres parisiens de la premiere moitié du XIII[e] siecle", en *EThL* 28 (1952), 24-58, VOOGHT, P DE, "La justification dans le sacrement de la penitence d'apres St Thomas", en *EThL* 5 (1928), 225-256, ID, "A propos de la causalité du sacrement de penitence theologie thomiste et theologie tout court", en ibid., 7 (1930), 663-675

contribuyen de forma decisiva a perfilar el concepto de teología y a desbrozar el camino del discurso teológico. Al final de esta época se destacan, por su influencia en la teología posterior, dos importantes obras: la *Summa Sententiarum* de Odón de Lucas, escrita entre los años 1140-1146, y el *Liber Sententiarum*, redactado por Pedro Lombardo entre 1145 y 1152[2].

Por lo que se refiere en especial a la teología de los sacramentos, es éste el momento en que se comienza a elaborar un tratado general sobre los signos de la Nueva Alianza, en base a una noción estricta acerca de la sacramentalidad y siguiendo un método sistemático. Entre la obras citadas de Odón de Lucas y Pedro Lombardo —apenas separadas por quince años de distancia— se comprueba el avance de la reflexión teológica en lo que afecta a la clarificación del concepto de sacramentalidad y al número septenario de los sacramentos[3]. Los numerosos escritos teológicos de esta época, dependientes de diversas escuelas, se preocupan de unas mismas cuestiones y aplican parecidos esquemas al estudio de cada uno de los sacramentos.

Por lo que afecta al tema de la penitencia, existen notables diferencias entre dos de las escuelas más representativas de esta época, dependientes una de la enseñanza del obispo de Laón, San Anselmo, y la otra de los escritos del maestro Abelardo. El proyecto teológico de Abelardo, concebido en torno a tres grandes bloques doctrinales, *fides, sacramenta, charitas,* no incluye el tratado sobre la penitencia en el bloque de sacramentos sino que remite su estudio al tratado de *Etica*[4]. Por el contrario, los escritos dependientes de la escuela de Anselmo de Laón estudian el tema de la penitencia juntamente con el de los demás sacramentos[5].

[2] De esta época es también la obra de Roberto Pulo († 1146), *De potestate ligandi et solvendi* PL 186, 625-1010

[3] Cf CAPRIOLI, A , "Alle origini della 'definizione' di sacramento da Berengario a Pier Lombardo", en *ScCat* 102 (1974), 718-743, GHELLINCK, J DE, *Un chapitre dans l'histoire de la définition des sacrements au XIIe siecle* (París 1930), VAN DEN EYNDE, D , "Les définitions des sacrements pendant le premier periode de la theologie scholastique", en *Antonianum* 24 (1949), 183-228, 439-488, 25 (1950), 3-78, CHENU, M - D , *La theologie au douzieme siècle* (Paris 1957)

[4] Entre las "sentencias" dependientes de la escuela abelardiana, figuran las *Sent Varsavienses*, *Sent Hermanni*, *Sent Florianenses* y *Sent Parisienses*, escritas a finales de la primera mitad del siglo XII, cf HERMANS, R , *Petri Abelardi eiusque primae scholae doctrina de sacramentis* (Melichliniae 1965), BILLY, D J , "Penitential Reconciliation in Abelard's *Scito te ipsum*", en *StMor* 30/1 (1992), 17-35

[5] Entre las "sentencias" conocidas que dependen de la escuela de Anselmo de Laon, hay que destacar por su interés en relación con el sacramento de la penitencia, las *Sent Anselmi*, *Sent Atrebatenses*, y la colección *Prima rerum origo* Cf BLIE-

Ambas escuelas incluyen entre los sacramentos un tratado sobre el "poder de las llaves" *(de clavibus),* donde se estudian algunas cuestiones relacionadas con el sacramento de la penitencia, en cuanto tratan del poder de la Iglesia en orden al perdón de los pecados[6].

El modelo de penitencia que principalmente tienen presente estos escritos es el que corresponde a la penitencia privada, vigente ya en el siglo XII en la Iglesia, si bien aluden también en ocasiones a la penitencia eclesiástica o pública, que aún no ha desaparecido del todo en la normativa y en la disciplina eclesiástica. Esta última —señalan los primeros escolásticos— no puede repetirse, a diferencia de la penitencia privada, que es reiterable.

Para los primeros escolásticos, el fundamento de la reiterabilidad de la penitencia está en la misma fragilidad humana, por la que el cristiano vuelve constantemente *(incessanter)* al pecado[7]. El término preferido por la escuela de *Anselmo de Laón* para referirse al sacramento de la penitencia es precisamente éste, *sacramentum poenitentiae.* Otros escritos de la misma época, como las *Sentencias* de Roberto Pulo († 1146), de influencia abelardiana, utilizan habitualmente el término *confessio*[8], para referirse a la penitencia.

De acuerdo con la terminología penitencial que adopta la escuela anselmiana, el origen de la penitencia se sitúa en la llamada a la conversión que hace Juan Bautista en el evangelio, es decir, en el

METZRIEDER, F , "Anselmus von Laon systematische Sentenzen", en *BGPhM* 18, 2/3 (Munster 1919), WEISWEILER, H , "Das Schriftum der Schule Anselms von Laon und Wilhelms von Champeaux in deutschen Bibliotheken", en ibíd , 33,1/2 (1936), 314-379, ID , "L'école d'Anselme de Laon et de Guillaume de Champeaux", en *RThAM* 4 (1932), 237-269, 371-3391, 3 (1936), 325-341, LOTTIN, O , *Psychologie et morale aux XIIe et XIIIe siecles* 5 (Gembloux 1959), p 400-440, FLOREZ GARCIA, G , "El tratado de sacramentos en la escuela de Anselmo de Laon", en *StLeg* 24 (1983), 9-79, 26 (1985), 133-166

[6] En la *Summa Sententiarum* (h 1140-1146), el tratado "De duabus clavibus" va colocado a continuacion del tratado de la penitencia, el tratado de Roberto Pulo († 1146), "De potestate ligandi et solvendi", sigue también al de la confesión Pedro Lombardo (†1164) trata el tema "De clavibus" como parte ultima del sacramento de la penitencia, *Sententiarum libri* IV, dist 18-19 PL 192, 885-895

[7] "Cum remissione peccatorum in baptismo sucepta fragilitas hominis incessanter redeat ad peccatum, institutum est sacramentum poenitentiae", con estas palabras se introduce en *Sent Anselmi*, de mediados del siglo XII, el estudio del sacramento de la penitencia, cf BLIEMETZRIEDER, F , op cit , 120 En la Escuela de Laon se llama incluso a la penitencia "sacramentum sacramentorum", cf ANCIAUX, P , op cit , 139, nota 1 La primera escolástica alude tambien a la penitencia publica, que no es reiterable, especialmente cuando trata de responder a la objecion de que "no hay lugar para una segunda penitencia"

[8] ROBERTO PULO, *De potestate ligandi et solvendi* PL 186, 851, 908 Igualmente, en la *Summa Sententiarum* PL 176, 146

inicio de la gracia y de la reconciliación, que está en el mensaje de la conversión. Las tres principales colecciones de la escuela anselmiana dicen expresamente que el efecto de este sacramento *(res sacramenti)* es el perdón de los pecados *(remissio peccatorum)*[9].

La primera Escolástica tiende en general a destacar en el sacramento de la penitencia la obra del penitente, vista tanto desde su realidad interior (en cuanto dolor y arrepentimiento) como desde la obra exterior (en cuanto satisfacción o pena impuesta por el pecado). La penitencia cristiana no prescinde de esta exigencia natural de la reconciliación, si bien la incorpora a la obra de Cristo, como se dice en los escritos anselmianos[10].

Este planteamiento de principio, que no hace sino recoger las exigencias interiores y exteriores de la conversión, de acuerdo con la doctrina de la tradición cristiana, lleva también a poner el acento en el valor reconciliador de la penitencia. La Escolástica destaca especialmente la importancia de la "penitencia interior", es decir, la que se basa en las verdaderas disposiciones y en las decisiones interiores en orden al arrepentimiento y a un cambio de vida.

Pero, además de la penitencia "interior", la reconciliación posbautismal requiere también la intervención de la Iglesia, llamada a ejercer el "poder de las llaves", según la expresión más utilizada por los escolásticos. Es aquí donde la reflexión teológica se encuentra con una primera e importante "prueba de fuego".

El maestro Abelardo, pionero del método escolástico, hace derivar enteramente el perdón de los pecados de los actos del penitente: contrición, confesión y satisfacción. La contrición procede del amor de Dios, que perdona y libra del castigo eterno. La satisfacción sirve para expiar los pecados temporales. La confesión va ligada a una y a otra, en cuanto en ella el penitente expresa la voluntad de conversión y de aceptación de los remedios prescritos por Dios para el perdón[11]. Según esto, la mediación de la Iglesia se reduce a indicar al penitente la justa medida de la satisfacción. La absolución del sacerdote no estaría relacionada con el ejercicio del "poder de las llaves" y tendría solamente un valor moral[12].

[9] Cf FLOREZ, G., art cit., en *StLeg* 26 (1985), 138

[10] Cf Ibíd , 140.

[11] ABELARDO, *Etica* 17

[12] *Etica* 25,26, Poschmann, B , ibíd , 141 La doctrina abelardiana, que niega el poder de la Iglesia de atar y desatar, fue condenada en el concilio de Sens (a 1140) Según Poschmann, Abelardo admite el poder de las llaves en la actuación de la Iglesia cara a los excomulgados, esto es, cuando se trata de una reconciliación notoria, cf. p.90 y 118ss.

La *Summa Sententiarum*, el tratado más representativo de la reflexión teológica anterior a Pedro Lombardo, comienza destacando también en el sacramento de la penitencia estas tres cosas: el arrepentimiento, la confesión y la satisfacción *(compunctio, confessio, satisfactio)*, y se plantea inmediatamente la gran pregunta que se harán todos los escolásticos, a saber, si la verdadera contrición libra al hombre del pecado. Pues, si el cristiano queda libre del pecado por la contrición de corazón, ¿para qué sirve la confesión oral?, ¿de qué le absuelve el sacerdote?, se pregunta el autor de dicho tratado.

Después de aludir brevemente a algunos testimonios que supuestamente vendrían a confirmar la hipótesis de que el sacerdote no hace sino "mostrar" *(ostendere)* que el pecador ha sido "desatado" o "atado" *(solutum, ligatum)*, cita el texto de Juan 20,23 y comenta las palabras que Jesús dirige a los que acompañan a Lázaro recién resucitado, *solvite eum* ("desatadlo": Jn 11,43): "Se ha de observar que Dios desata del pecado y también el hombre, pero de distinta manera uno y otro... Dios perdona los pecados por sí mismo cuando quiere, mientras que los hombres no lo hacen por sí mismos sino por la gracia que opera en ellos y a través de ellos"[13].

Más adelante distingue la *Summa Sententiarum* dos tipos de "ataduras", de las que el pecador debe ser liberado: de una de ellas se libera a través de la contrición, que abre la mente a la luz de la vida; de la otra se libera a través del sacerdote, que le impone la satisfacción necesaria para cumplir la pena debida por el pecado. El pecador contrito está en el camino de la salvación, de forma que si muriera sin poder confesarse, sería absuelto por el "sacerdote invisible"; pero, pudiendo hacerlo, no quedará absuelto sino a través de la confesión[14].

Con idénticas palabras, *Hugo de San Víctor* se refiere a las dos ataduras de las que debe liberarse el penitente[15]. Esta explicación, que está inspirada en San Agustín y recogen otros teólogos posterio-

[13] *Summa Sententiarum* PL 176, 146-148

[14] Ibíd , c 148 "Duobus enim peccator ligatus est cecitate mentis, videlicet et pro ea debito futurae damnationis, peccato enim et poena peccati tenetur" Para esclarecer la necesidad de la confesión, recurre esta obra al ejemplo de la herida causada por el hierro primero ha de extraerse el metal y luego se aplica la medicina por mediación del sacerdote La imagen del sacramento como medio de curación *(emplastrum)*, que utiliza aquí Odón de Lucas, aparece también en los escritos de la escuela de Anselmo de Laon Roberto Pulo relaciona la necesidad de la confesión con la absolución, que no puede ejercerse si no se conoce lo que se juzga PL 186, 908

[15] HUGO DE SAN VICTOR, *De sacramentis christianae fidei* PL 176, 173-618 "Duobus enim modis peccator ligatus est ligatus est obduratione mentis, ligatus est debito futurae damnationis" (c 565)

res a Hugo[16], trata de conciliar la eficacia de las dos acciones que concurren en la reconciliación del penitente, tal como se entienden tanto en la penitencia eclesiástica antigua como en la forma privada de la reconciliación. Los padres, obispos y doctores de la tradición cristiana ven al mismo tiempo en la reconciliación penitencial el fruto de la obra de conversión que realiza el penitente movido por la gracia divina y la gracia misma del perdón que Dios otorga al pecador arrepentido en el nombre de Jesucristo y a través de la Iglesia.

El perdón de Dios va condicionado a las exigencias de la conversión y al mismo tiempo está vinculado a la acción de la Iglesia, siendo expresión de ambas realidades, que tienden a acercarse y a ser convergentes como dos movimientos que al final se encuentran en el signo de la reconciliación. La explicación del teólogo San Víctor se ha interpretado como un equivocado intento de separar el perdón de la culpa contraída ante Dios, del perdón de la "pena eterna", con la intención de destacar en la causalidad del perdón la necesidad de ambas acciones: la obra de conversión del penitente y la mediación de la Iglesia. El error de Hugo estaría en querer separar dos realidades que están necesariamente asociadas entre sí, como son el perdón de la culpa y el de la pena eterna. No debe darse, sin embargo, por seguro que Hugo de San Víctor establezca esta separación entre el perdón de Dios y el de la pena eterna[17].

La explicación que los primeros escolásticos dan sobre la necesidad del sacramento de la penitencia, en cuanto realidad diferenciada de la contrición de corazón (en el lenguaje escolástico, *contritio cordis, poenitentia interior)*[18], resulta todavía en esta época insufi-

[16] Coinciden en esta reflexion otras colecciones ligeramente posteriores a la obra de Hugo de San Víctor, como *Sententiae Divinitatis* (h 1160), obra que por primera vez enumera los siete sacramentos y la *Ysagoge in theologiam* (h 1150), que se inspira en la *Summa Sententiarum* Cf GEYER, B , *Die Sententiae Divinitatis Ein Sentenzenwerk der Gilbertschen Schule*, en *BGPhM*, B 7, 2/3 (Munster 1909), 147, *Ysagoge in theologiam*, en Landgraf, A , *Ecrits theologiques de l'ecole d'Abelarde* (Louvain 1934), 61-298 (espec p 211)

[17] Siguiendo a San Agustin, compara Hugo la acción del sacerdote en la confesión con la de los discípulos en la resurreccion de Lazaro, es primero Dios el que convierte con su gracia a los pecadores y luego el sacerdote absuelve a los penitentes del "vínculo exterior" ("ab exteriori vinculo"), esto es, "a debito damnationis" (c 505) Es Pedro Lombardo el primero que expone y refuta la explicación de Hugo como un intento de separar la culpa de la pena eterna, sin embargo, se entiende mal una confusión tan palpable en el maestro de San Victor, por lo que nos preguntamos si no debera interpretarse el "debito damnationis" en relación con la pena temporal Cf POSCHMANN, B , op cit , 142-143

[18] HUGO DE SAN VICTOR, *De sacramentis christianae fidei*, II, 14, 2 PL 176, 554-555 Otras obras, como la *Ysagoge*, hablan de "compunctio" en lugar de "contritio"

ciente. Al destacar la función anterior y predominante de la contrición en la causalidad del perdón, se tiende a ver la absolución del sacerdote como una acción subordinada, al servicio de la anterior, meramente "declarativa" de un efecto ya producido.

Si por una parte se destaca la función del sacerdote en la confesión, como mediación de la Iglesia ordenada a guiar y garantizar las exigencias de conversión del penitente y sobre todo a imponer la penitencia o satisfacción que se requiere según la gravedad del pecado, no se llega a explicar de forma satisfactoria el significado de la absolución en cuanto ejercicio del "poder de las llaves"[19].

El Maestro de las Sentencias, *Pedro Lombardo*, se plantea muy directamente esta cuestión, haciéndose la pregunta acerca de "si se perdona el pecado por la sola contrición de corazón" ("per solam cordis contritionem peccatum alicui dimittatur"). Después de exponer sucintamente las diversas razones que esgrimen los partidarios y adversarios de esta proposición, termina presentando su propia opinión. En primer lugar acepta Lombardo la doctrina de que los pecados se perdonan por la contrición de corazón, aunque falten la confesión oral y la satisfacción ("quia ibi est confessio, cordis etsi non oris"). En segundo lugar, afirma que tanto la confesión oral como la satisfacción exterior están preceptuadas en la Escritura, al igual que la contrición o "penitencia interior", de forma que no puede ser penitente verdadero quien no tenga el deseo de ponerlas en práctica ("puesto que el perdón es obra de Dios, la penitencia y la confesión, por medio de las cuales se perdona el pecado, no provienen sino del mismo Dios"). Finalmente, a la pregunta de si basta hacer la confesión solamente a Dios, contesta diciendo que debe hacerse la confesión primero a Dios y luego al sacerdote[20].

Si el pecado queda totalmente perdonado en virtud de la contrición de corazón —se pregunta Pedro Lombardo posteriormente—, ¿de qué absuelve el sacerdote?, ¿de qué limpia?, ¿de qué perdona?[21] Estas insistentes preguntas denotan que la cuestión acerca del valor de la absolución era acuciante en las escuelas teológicas de esta época. Pedro Lombardo inserta justamente aquí el tratado *De clavibus.* Para el maestro parisino, la "potestad de las llaves" incluye dos ciencias o capacidades: la de discernir y la de juzgar.

[19] Hugo subraya, no obstante, la accion del ministro en el sacramento de la penitencia, de forma que Dios perdona los pecados cuando el sacerdote los perdona "non ex sua sed divina virtute", Ibid , c 8 PL 176, 566

[20] PEDRO LOMBARDO, *IV Sent* dist 17 c 1, 2 y 4 PL 192, 880-883

[21] Ibid , dist 18 c 1 La *Ysagoge* hace semejantes preguntas "quid opus est confessione vel satisfactione?" "A quo enim, si iam solutus est, solvit sacerdos?", cf loc cit , 210

La potestad o "ciencia" de juzgar implica el derecho de absolver y también el de "atar" o vincular. Ambas acciones van necesariamente unidas y deben ejercerse dignamente, es decir, con ciencia y conocimiento de causa acerca de lo que se juzga, por lo que requiere la capacidad de discernimiento[22]. Pero la pregunta de fondo que se hace el Maestro de las Sentencias sigue siendo la que se refiere al valor de la acción del sacerdote en relación con el perdón de la culpa.

Pedro Lombardo, sin nombrar a Hugo de San Víctor, expone la sentencia de aquellos que atribuyen a la acción del sacerdote la absolución de la "pena futura" *(debito futurae poenae),* para rechazarla diciendo que Dios libra de esta pena cuando mueve al pecador a la contrición de corazón: "nadie se arrepiente del pecado, con el corazón contrito y humillado, si no es por la caridad. Y quien tiene la caridad, se hace digno de la vida eterna". "Dios —dice más adelante— perdona el pecado por sí solo, borrando la mancha interior del alma y librando de la muerte eterna"[23].

Expone luego Lombardo la explicación ya presentada por la *Summa Sententiarum* como insuficiente en lo que se refiere a la valoración de la función sacerdotal en el sacramento de la penitencia: "No negamos —dice— que Dios haya concedido a los sacerdotes la potestad de atar y desatar los pecados, como consta claramente en el Evangelio... Podemos decir y sentir que solo Dios perdona y retiene los pecados y que a la Iglesia le dio la potestad de atar y desatar, pero Dios ata y desata de una manera y la Iglesia de otra. Dios perdona el pecado por sí solo... Pero a los sacerdotes no se les ha concedido esto, habiéndoseles concedido el poder de atar y desatar, es decir, de mostrar a los hombres que han sido atados y desatados"[24].

La socorrida alusión al papel de los discípulos de Jesús en la resurrección de Lázaro y a la función de los sacerdotes judíos en relación con los leprosos curados, inspirada en los comentarios patrísticos de estos textos, viene a aclarar que la absolución del sacerdote en la confesión tiene un efecto, según la enseñanza de Lombardo, *in facie Ecclesiae.* El sentido de esta frase viene expuesto más detalladamente, en el texto que sigue del *IV Libro de las Sentencias.* Los sacerdotes atan cuando imponen la satisfacción a los que se confiesan y desatan cuando, purificados por ella, les admiten a la eucaristía; ejercen una obra de justicia con los pecadores cuando

[22] *IV Sent.*, dist 18, c 2-3.
[23] Ibíd., c 5.
[24] Ibíd , c 5-6

les imponen una obra justa y ejercen con ellos una obra de misericordia cuando les descargan de esta obligación y les admiten a la comunión de los sacramentos[25].

Sigue aquí muy de cerca el Maestro de los Sentencias el tratado *De vera et falsa poenitentia,* al que nos referíamos en el capítulo anterior y que es frecuentemente citado por los escolásticos atribuyéndolo a San Agustín. Sin embargo, este tratado de autor desconocido, lleno de unción y de riqueza de conceptos por lo que se refiere al tema de la penitencia, expresa con mayor claridad y vigor el significado de la función sacerdotal en el sacramento de la penitencia: "No dijo el Señor, 'a quienes pensáis que atáis y desatáis', sino 'sobre quienes ejercéis la obra de la justicia o de la misericordia...' "[26]

También la obra de *Rolando Bandinelli,* que sería luego papa Alejandro III (1159-1181), *Sententiae Rolandi,* de la misma época que las *Sentencias* de Pedro Lombardo, aporta algún matiz nuevo a la explicación sobre la relación entre el perdón y los diversos elementos que intervienen en la causalidad del sacramento. Por la confesión "se certifica" a la Iglesia acerca del perdón realizado. Si el pecado constituye una doble ofensa, a Dios y a la Iglesia, la satisfacción viene a reparar dicha ofensa, en una doble vertiente: en relación con Dios, a través de la contrición de corazón, y en relación con la Iglesia, a través de la confesión oral y de las obras satisfactorias. La confesión y la satisfacción son "signos ciertos del perdón recibido" ("certa signa factae remissionis"), a través de los cuales "se perdona o disminuye" ("remittitur, id est, minoratur") la pena temporal debida por el pecado[27].

[25] Ibíd , c 6-7 "Ligant quoque sacerdotes, dum satisfactionem poenitentiae confitentibus imponunt Solvunt, cum de ea aliquid dimittunt, vel per eam purgatos ad sacramentorum communionem admittunt.. " "Opus enim iustitiae exercent in peccatores, cum eos iusta poena ligant, opus misericordiae, dum de ea aliquid relaxant, vel sacramentorum communiom conciliant, alia opera in peccatores exercere nequeunt" El poder de las llaves se ejerce también, según P. Lombardo, cuando se ejecuta la excomunión, "tertio vocatus", en orden a la corrección (ibíd , c 7), cf MARGERIE, B DE, "La mission sacerdotal ", art cit., 1 (1985), 41ss

[26] El tratado *De vera et falsa paenitentia* dice "Non dixit (Dominus), quod putatis ligare et solvere, sed, in quos exercetis opus iustitiae aut misericordiae. Alia autem opera vestra in peccatores non cognosco Quare qui confiteri vult peccata, ut inveniat gratiam, quaerat sacerdotem scientem ligare et solvere " (10, 25 PL 40, 1122)

[27] La obra de R. Bandinelli, de influencia abelardiana, aunque independiente en su doctrina y desarrollo, dedica amplio espacio al tema de los sacramentos; cf. GIETL, A M , *Die Sentenzen Rolands, nachmals Papstes Alexander III* (Friburgo Br. 1891) (textos citados en p 244). R Bandinelli deja claro que la confesión y la satis-

La explicación que da Pedro Lombardo acerca del poder de atar y desatar (o retener y perdonar) tiene como principal punto de apoyo la satisfacción que el sacerdote impone al penitente de acuerdo con la gravedad de sus faltas y en orden a una verdadera conversión. La confesión está en función de esta misión del sacerdote, que debe obrar con discernimiento[28]. El sacerdote hace ostensible ante la Iglesia la situación real del pecador, en cuanto está "atado" por sus propios pecados y, por tanto, separado de la comunión de la Iglesia e impedido para poder participar en la eucaristía. Imponiendo al penitente una satisfacción adecuada, el sacerdote le sitúa en el camino de una acción penitencial que se ordena a hacer justa y recta, esto es, auténtica, su reconciliación. La absolución es la forma de hacer visible y manifiesto ante la Iglesia que el penitente queda "desatado" de sus pecados, reintegrado en la comunión eclesial y admitido a la comunión eucarística.

Esta explicación recoge con fidelidad el sentido que tiene en la tradición cristiana, vista a la luz de las dos principales prácticas penitenciales, la eclesiástica antigua y la privada, la reconciliación posbautismal. Con mayor rigor en la penitencia antigua que en la privada, pero ejerciendo una igual función, la satisfacción es la forma externa y visible mediante la cual el penitente manifiesta su voluntad de conversión. A través de la penitencia impuesta, la Iglesia cree cumplir un deber en orden a procurar que la reconciliación del cristiano responda a las verdaderas exigencias de la conversión.

Con su mediación en la obra de la reconciliación, la Iglesia ejerce así el poder de atar y desatar que ha recibido del Señor y se solidariza con sus hijos pecadores, ayudándoles con sus oraciones y los méritos de Jesucristo, su Esposo, a volver a la comunión de la familia santa. En la doctrina del Maestro de las Sentencias aparece la misma preocupación que en los obispos y Padres de la antigüedad por hacer que la reconciliación del cristiano pecador responda a las verdaderas exigencias de la conversión.

La acción penitencial de la Iglesia asume dichas exigencias como un medio a través del cual obra la gracia de Dios y se canaliza su propia mediación. Pedro Lombardo y en general los primeros teólogos escolásticos destacan la importancia de la penitencia "interior", de la contrición, sobre la obra exterior o satisfacción, repa-

facción son necesarias solamente en la medida en que pueden llevarse a cabo, la culpa se perdona tanto por la contrición de corazón como por la confesión y la satisfacción, aunque de distinta manera por la contrición, "penitus aboletur", por la confesión y la satisfacción, "remissum monstratur" (ibíd , 248)

[28] "Iudiciaria enim potestas hoc postulat, ut quod debet iudicari discernat" *IV Sent* 19, 5.

rando en el hecho de que en la primera reposa el fruto mismo de la reconciliación; pero reconocen al mismo tiempo la importancia de la satisfacción en cuanto signo de las concretas exigencias de la reconciliación y de la voluntad del penitente de asumirlas fielmente ante la Iglesia[29]. Esto no obstante, la explicación escolástica sobre la causalidad del sacramento queda todavía en esta época incompleta por lo que se refiere sobre todo a señalar el significado de la acción de la Iglesia cuando ejerce el poder de "atar y desatar" en el sacramento de la penitencia.

EL SACRAMENTO DE LA PENITENCIA EN LA ALTA ESCOLASTICA

La idea sobre el sacramento de la penitencia en las primeras reflexiones escolásticas pasa por algunas nociones técnicas que exponemos muy brevemente. Las colecciones de "sentencias" de la escuela de Anselmo de Laón, llaman *sacramentum* a la penitencia exterior y *res sacramenti* (fruto del sacramento) al perdón de los pecados[30]. Para la colección anselmiana *Dubitatur*, la *res sacramenti* es la penitencia interior, esto es, "la humilde contrición interior que Dios no puede despreciar"[31]. Pedro Lombardo hace al final de su estudio sobre la penitencia una referencia esquemática acerca del sentido que estos términos tienen en el uso de los teólogos escolásticos.

Según esta exposición, algunos teólogos llaman *sacramento* a la penitencia exterior y *res sacramenti* a la penitencia interior. Otros, en cambio, consideran *sacramento* la penitencia exterior juntamente con la interior y *res sacramenti* al perdón de los pecados (según éstos, la penitencia interior sería, de acuerdo con esta terminología, aplicable a todos los sacramentos, *sacramentum et res,* mientras que la penitencia exterior sería solamente sacramento, *tantum sacramentum)*[32].

[29] Cf Poschmann, B , op cit., 144

[30] Cf *Sent Anselmi*, en Bliemetzrieder, F , "Anselmus von Laon ", op. cit., 120.

[31] " humilis contritio mentis quam Deus non despicit", *Dubitatur*, en WEISWEILER, H , "Das Schriftum der Schule Anselms von Laon. ", op. cit , 355 Esta colección representa una tradición de sentencias de origen anselmiano distinta de la que recogen las principales sentencias anselmianas *(Sent Anselmi, Sent Divinae Paginae),* aunque claramente dependiente de ellas

[32] La *Summa Sententiarum* de Odón de Lucas y la obra *De sacramentis* de Hugo de San Víctor no entran en esta terminología al hablar de la penitencia (aunque sí en relación con otros sacramentos) Tampoco recurren a ella ROBERTO PULO, en *De potestate ligandi et solvendi*, ni la *Ysagoge in theologiam*, ni *Sententiae Divinitatis*, ni el

El tema de la sacramentalidad de la penitencia no se trata de forma sistemática por los teólogos escolásticos hasta el siglo XIII. La noción de sacramentalidad que se maneja en los escritos anteriores a Pedro Lombardo no está todavía suficientemente aquilatada ni se refiere, por tanto, de forma precisa y exclusiva a los "siete sacramentos"[33]. El mismo Lombardo, como acabamos de ver, aun incluyendo a la penitencia entre los sacramentos, opina que el perdón de los pecados, obra de la gracia de Dios, debe atribuirse fundamentalmente a la "penitencia interior".

A finales del siglo XII, aparecen grandes maestros de la penitencia, como Pedro Cántor († 1197) y Esteban Langton († 1228), alrededor de los cuales gravita gran número de teólogos importantes[34].

A comienzos del siglo XIII, entra en uso entre los escolásticos la distinción entre atrición y contrición, términos con los que se pretende explicar el sentido dinámico del proceso de la reconciliación, en cuanto arranca de motivaciones menos perfectas para terminar culminando en el amor de contrición. Pedro Lombardo no utiliza aún el término "atrición" ni conoce el concepto correspondiente. Uno de los autores que más contribuyen a precisar la distinción entre atrición y contrición es Guillermo de Auverma, que prepara el camino a Hugo de San Caro para poder establecer la relación que existe entre ambos[35].

Hay que llegar a Guillermo de Auvernia († 1248) y Hugo de San

Tractatus de septem sacramentis del maestro Simon (cf WEISWEILER, H , *Maître Simon et son groupe De sacramentis*, en *SSL*, fasc 17 [Lovaina 1937], y notas anteriores 7, 8, 16, 27)

[33] Entre los primeros tratados que citan expresamente los "siete sacramentos", hay que enumerar *Sent Divinitatis* y el *Tractatus de septem sacramentis*, de la Biblioteca Nacional de Madrid, ademas del *Libro de las Sentencias* de Pedro Lombardo Al igual que el tratado *De sacramentis* del maestro Simon, distinto del tratado de Madrid, aunque intimamente relacionado con el, *Sent Divinitatis* clasifica los sacramentos en "non communia" (matrimonio y órdenes sagradas) y "communia" (el resto de los sacramentos) El tratado de Madrid es el unico de los tres que dice expresamente que los sacramentos son siete "Sacramentorum ergo quae sunt sacrae res signatae, septem sunt genera quorum quinque sunt generalia vel necessaria, duo vero voluntaria vel specialia", cf WEISWEILER, H , *Maître Simon* , op cit , 82

[34] PETRUS PICTAVIENSIS (Pedro de Poitiers, † 1205), *Sententiarum libri quinque* PL 211 (sobre la confesión, lib III, cp XIII PL 211, 1070-1087), PETRUS CANTOR († 1197), *De Poenitentia* cp 141-150 PL 205, 338-363, STEPHANUS CANTUARIENSIS (Esteban Langton, † 1228) cf LANDGRAF, A , *Introducción a la historia* , op cit , 211-218 E Langton, arzobispo de Canterbury, influye en otros autores, como Hugo de San Caro y Guido de Orchelles, cf VANNESTE, A , art cit , 50

[35] Cf ANCIAUX, P , "Le sacrement de Pénitence chez Guillaume d'Auvergne", en *EThL* 24 (1948), 98-118 (espec p 98-99)

Caro († 1263) para encontrar una explicación que reconozca explícitamente la eficacia del sacramento de la penitencia.

Según Poschmann, Guillermo de Auvernia es el primer teólogo que atribuye a la absolución esta virtualidad de convertir la atrición en contrición, si bien él la explica y entiende como acción del penitente *(opus operantis)* y no como efecto del sacramento *(opus operatum)*[36].

Guillermo de Auvernia atribuye al sacramento de la penitencia una triple virtud: es inicialmente un sacrificio ordenado a la reconciliación; posteriormente actúa como virtud natural frente a las raíces del pecado y finalmente ejerce una acción estrictamente sacramental, como instrumento de la acción divina. Atrición y contrición son como dos etapas sucesivas en el proceso de la conversión y de la reconciliación. La atrición está en el comienzo del arrepentimiento, es obra de la gracia preveniente (aspecto ontológico) e inicia la tarea de destruir el pecado (aspecto psicológico). La contrición es obra de la gracia santificante y se identifica con el arrepentimiento que destruye el pecado[37].

Para Guillermo de Auvernia, la penitencia constituye una unidad integrada por la acción subjetiva del penitente y la acción sacerdotal. Se adapta plenamente tanto a la humana naturaleza como a la realidad sobrenatural. El pecado, en cuanto ofensa, no se destruye sino a través del sacrificio del corazón contrito; en cuanto injusticia, exige como reparación una punición o castigo del pecador. La penitencia, considerada como sacramento de la Iglesia, consta de un elemento visible y material, la acción sacerdotal, que es causa y signo del perdón de los pecados. La intervención del ministro sagrado en el sacramento de la penitencia viene requerida por la propia naturaleza de la reconciliación en su doble realidad, humana y sobrenatural[38].

El pecado es una injusticia que debe ser destruida a través de una acusación, un juicio y una sentencia, mediante la intervención

[36] Cf Poschmann, B, op cit, 146 Guillermo de Auvernia († 1249), profesor de la Universidad de París y luego obispo de Auvernia, pertenece a una etapa de transicion de la teología escolástica Su pensamiento, que supone un notable avance respecto a la de Pedro Lombardo, se caracteriza por hacer una penetrante descripcion del proceso psicologico que acompaña a la accion de la gracia

[37] "Si quis quaerat quae sit differentia inter atritionem et contritionem, et inter motus praevenientes gratiam facientem et motus ipsius gratiae " "Dico ergo quod atritio ad contritionem sic est, sicut vulneratio no laetalis ad occisionem, el praeveniens ac praeparans ad gratiam gratum facientem sicut calefactio ad arsionem, et sicut illuminatio, quae est umbra, ad irradiationem", *De sacramentis*, ed de Venise 1591, p 445, col 2

[38] Cf Anciaux, P, "Le sacrement de Pénitence chez Guillaume d'Auvergne", art cit, 101-102

del hombre, a fin de que dicho juicio se adapte a la realidad humana. Pero el pecado es también una enfermedad, que requiere la intervención del médico. El sacerdote, en su función de ministro del sacramento, no es solamente juez, sino también instrumento de la acción salvífica de Dios[39].

La doctrina penitencial de Guillermo de Auvernia se inspira en su concepción general sobre los sacramentos. Estos son los instrumentos providenciales de la acción divina, signo y causa de su acción santificadora. Los sacerdotes son ordenados y santificados a fin de que puedan administrar dignamente los instrumentos de los que Dios se sirve para santificar a las almas[40]. Los sacramentos causan la gracia no por su natural virtud ni por los méritos del ministro o del sujeto que recibe el sacramento, sino en virtud de la acción divina que se hace en ellos presente[41].

Guillermo subraya también la eficacia sobrenatural de la acción sacerdotal, al referirse al sacramento de la penitencia. Los sacerdotes no son solamente instrumentos de la justicia divina, sino también agentes de su infinita misericordia. La eficacia de la absolución sacerdotal, en orden al perdón de los pecados mortales, deriva del "poder de las llaves", que solamente pueden ejercer los sacerdotes.

La obra del penitente tiene también un puesto importante en el sacramento de la penitencia, según la doctrina de Guillermo de Auvernia. El penitente nada puede sin Dios, pero el Señor no justifica al hombre sin su real y sincera colaboración. Cuatro son los elementos exigidos de parte del penitente en orden a la eficacia del sacramento: el deseo de la reconciliación, la fe en el valor del sacramento, el propósito de no pecar y la voluntad de someterse al juicio del sacerdote[42].

[39] Cf ibid, 102-103 "El tribunal de la penitencia es mas sacramental que judicial" ("magis est sacramentale, quam iudiciale") y la función del confesor mira a la santificacion de las almas y al perdon de los pecados, p 481, col 2 Segun algunos autores, Guillermo de Auvernia sostiene que la absolucion perdona los pecados *ex opere operantis* (R P Teetaert), P Anciaux opina que, a pesar de algunas expresiones, el pensamiento del teologo dominico reconoce la eficacia del sacramento en la causalidad de la gracia, cf art cit, 104-105, TEETAERT, A, *La confession aux laics*, op cit, 261, LANDGRAF, A, *Introduccion a la historia*, op cit, 225-226

[40] GUILLERMO DE AUVERNIA, *De sacramentis*, op cit, 397, col 1

[41] "Sciendum ergo, quod tribus modis aliquid ab aliquo effici dicitur Primum quidem natura, sive naturali operatione, ut est calificri ab igne Secundo merito " "Tertio virtute occulta seu divina, quo modo sacramenta operari dicuntur", *De sacramentis*, op cit, 419, col 2

[42] Ibid, 472, col 2, 481, col 2, 441, col 1 Observa P Anciaux que Guillermo de Auvernia, si bien utiliza los conceptos de *opus operatis* y *opus operatum*, no los aplica a la causalidad de los sacramentos, cf art cit, 107-108, 115

Según *Hugo de San Caro*, la confesión y la satisfacción aumentan el dolor y la gracia, de forma que mediante ellas "se pasa de la atrición a la contrición" *(de atritione fit contritio)*. A semejanza del bautismo, el sacramento de la penitencia causa y aumenta la contrición a través de todos sus elementos: la confesión, la absolución y la satisfacción. La confesión y la satisfacción, en cuanto forman parte del sacramento, son anteriores a la contrición, y ésta es fruto del sacramento[43].

El mérito de *Santo Tomás* (1225-1274), en relación con la sacramentalidad de la penitencia, está en haber acertado a integrar en la unidad del signo sacramental los diversos elementos que intervienen en la reconciliación posbautismal. La idea tomista acerca de la sacramentalidad se basa en la teoría aristotélica sobre la unidad del ser físico y los elementos que lo constituyen esencialmente. Los sacramentos, según la doctrina que Tomás de Aquino expone ya en su *Comentario a las Sentencias* siendo profesor bachiller en la Universidad de París, constan esencialmente de dos elementos, que son la materia y la forma; ambos elementos contribuyen a la constitución del ser sacramental como dos partes que se necesitan y se complementan[44]. En la obra de su madurez, la *Summa Theologica*, el tema de la penitencia sacramental se trata al final de la III Parte y prosigue luego en el *Supplementum*, redactado por Reginaldo de Piperno, discípulo del Doctor Angélico, encargado de completar la obra que su maestro no pudo terminar[45].

Para Tomás de Aquino, materia y forma operan conjuntamente en la causalidad del sacramento: los actos personales del penitente, que actúan en el sacramento a modo de "materia", y la acción sacerdotal, que ejerce el poder de las llaves y constituye la "forma"

[43] Cf Poschmann, B , op cit , 147

[44] Tenía por entonces Tomas de Aquino menos de treinta años Trata el Doctor Angélico el tema del sacramento de la penitencia en diversos escritos *Summa contra gentiles*, *De Veritate* (q 24, a 14 y 15, q 27 y q 28), *De malo* (q 2, a 11-12, q 3, a 4), *Opusculum de forma absolutionis* y *Summa theologica* Cf Chenu, M -D , *Introduction a l'etude de saint Thomas d'Aquine* (Paris-Monreal 1954), Vanni Rovighi, S , *Introduzione a S Tommso d'Aquino* (Roma-Bari 1973)

[45] El tratado *De Poenitentia* comienza en la III Parte de la *Summa*, q 84, y prosigue hasta la q 90 En el *Supplementum* de la *Summa*, se dedican a la penitencia y temas con ella relacionados 28 cuestiones Tomás de Aquino muere en el año 1974, de viaje hacia el concilio de Lyon Este mismo año muere San Buenaventura (1221-1274), heredero de la tradición teologica franciscana, caracterizada por su inspiración agustiniana Siguiendo las huellas de su maestro, Alberto Magno, Tomás de Aquino introduce el aristotelismo en la Escolástica Ambos, Tomas y Buenaventura, representan la culminación del pensamiento de dos grandes escuelas, la dominicana y la franciscana, que mantendran su prestigio e influencia en los siglos sucesivos

del sacramento, intervienen conjuntamente en la causalidad del perdón[46]. En esta unidad de los diversos actos que concurren en la obra de la reconciliación —contrición, confesión, satisfacción, absolución—, Santo Tomás concede un puesto prioritario a la absolución, cuyo valor en orden a la causalidad del efecto del sacramento es equiparado con el de la "forma" en el sacramento del bautismo[47].

De acuerdo con la Escolástica que le precede, el Doctor Angélico otorga también especial importancia a la contrición o "penitencia interior", a la que corresponde en el sacramento el puesto de *res et sacramentum,* esto es, efecto de la penitencia exterior *(res exterioris poenitentiae)*[48]. Recurriendo a los conceptos de atrición y contrición, utilizados por sus predecesores escolásticos, afirma que el penitente dispuesto con el dolor de atrición, sin haber llegado a alcanzar la verdadera contrición, obtiene el perdón en el acto de la confesión y de la absolución, con tal que no ponga obstáculo al efecto del sacramento[49].

El penitente que está perfectamente dispuesto por el dolor de contrición a recibir el sacramento, obtiene el perdón antes de recibir la absolución. Esta, sin embargo, cumple su función sacramental de forma anticipada, haciendo presente su virtualidad a través del deseo y propósito del penitente de recibir el sacramento gracias al fruto de la obra redentora de Jesucristo[50].

La concepción tomista sobre el sacramento de la penitencia redunda sobre todo en un fortalecimiento de la unidad del signo sacramental, si bien no aclara ni resuelve totalmente los problemas derivados de la naturaleza específica de la reconciliación posbautis-

[46] *IV Sent*, dist 22, q 2, a 1, sol 1, *S Th* III, q 86, a 6

[47] *S Th* III, q 84, a 3 ad 5, *Suppl*, q 10, a 1 passim

[48] *IV Sent*, dist 22, q 2, a 1, sol 2 Villette recoge varios textos de los escritos tomistas, de los que se desprende que el perdon no es sólo efecto de la virtud de la penitencia, sino principalmente de la fe y de la caridad La gracia del perdón brota de la Pasion de Cristo y llega al penitente a traves de la fe y del poder de las llaves III, q 86, a 6 ad 2 y 3, *IV Sent*, dist 14, q 2, a 4 ad 3, cf VILLETTE, L, *Foi et sacrement* 2 (Paris 1964), 13-72, LOPEZ-GONZALEZ, P, *Penitencia y reconciliacion Estudio historico-teológico de la "res et sacramentum"* (Pamplona 1990)

[49] El penitente que se acerca al sacramento "atritus, non plene contritus, si obicem non ponat, in ipsa confessione et absolutione", obtiene el perdon, *IV Sent*, dist 22, q 2, a 1, sol 3 Sto Tomas defiende la forma imperativa de la absolución

[50] *IV Sent*, dist 22, q 2, a 1, sol 2, *S Th* III, q 84 a 5 Esta explicación la recoge Tomás de Aquino de su maestro Alberto Los franciscanos Alejandro de Alés y San Buenaventura no comparten la teoria de un efecto anticipado del sacramento Poschmann opina que el efecto de la absolución en Tomás, al igual que en Buenaventura, va relacionado con la remisión de una parte de la pena y la reconciliación con la Iglesia, cf op cit, 153-154

mal. La obra de la reconciliación pertenece al misterio humano-divino de la gracia y de la justificación, que exige el concurso de la gracia de Dios y de la libre acción del hombre. En un esfuerzo por explicar este misterio, la teología escolástica recurre a una terminología que trata de matizar el valor de las disposiciones del penitente en orden a la reconciliación, según se muestren más o menos próximas al sentido mismo de la reconciliación[51].

Según la concepción tomista, en el sacramento de la penitencia concurren dos tipos de acciones, unas provenientes de la obra de conversión del penitente y otras relacionadas con la mediación de la Iglesia, que ejerce, a través del sacerdote, el poder de perdonar y retener los pecados de sus miembros. La obra de la gracia es una y se manifiesta tanto a través de las disposiciones del penitente como a través de la mediación penitencial de la Iglesia. El sacramento, portador de los frutos de la Pasión de Cristo, está inserto en la acción divina que dispone al penitente para la reconciliación.

Para Tomás de Aquino, existe una íntima relación entre el instrumento del que Dios se sirve para santificar a los hombres y la gracia que dispone al penitente a la conversión y le conduce a la reconciliación. La absolución no queda desligada de los demás elementos del sacramento de la penitencia, sino que viene a culminar y manifestar la verdad del proceso interior de la reconciliación. Los actos del penitente, en cuanto forman parte del signo sacramental, participan de la acción mediadora de la Iglesia y de la gracia del Espíritu que santifica el Cuerpo de Cristo.

La doctrina tomista sobre el sacramento de la penitencia debe verse a la luz de su concepción general sobre los sacramentos. Según ella, la obra de la Iglesia en el sacramento *(opus operatum)* no se contrapone a la obra del penitente *(opus operantis)*; se trata de dos causas correlativas, una exterior y otra interior, de la eficacia del sacramento. Ambas son necesarias y complementarias. Comparando el efecto del sacramento de la penitencia con el del bautismo, afirma Sto. Tomás que el perdón de los pecados es efecto del sacramento de la penitencia, principalmente en virtud del poder de las llaves que ejercen los ministros del sacramento y subordinadamente en virtud de los actos del penitente, que se ordenan de algún modo al poder de las llaves[52].

[51] Así, hablan los escolasticos de "dispositio remota ad gratiam" y "dispositio proxima", como actitudes morales que se corresponden con los conceptos de atrición y contrición El concilio de Trento tendrá en cuenta estas precisiones en orden a determinar las condiciones morales del arrepentimiento

[52] "Unde sicut remissio culpae fit in baptismo non solum virtute formae, ex qua

Señala también Tomás de Aquino la relación de la penitencia con la fe en la eficacia de la Pasión de Cristo y con la esperanza en el perdón. Y distingue seis movimientos en el proceso de la conversión: en primer lugar, la acción de Dios que mueve a la conversión; después, el movimiento de la fe, el temor servil, la esperanza del perdón, el desdén hacia el pecado cometido y, finalmente, el temor filial[53].

Dentro de esta visión unitaria y sintética del sacramento, sus distintas partes quedan entrelazadas e incorporadas al fin común de su acción reconciliadora. La doctrina tomista sobre la confesión y la satisfacción recoge las ideas ya expuestas por los teólogos anteriores. La confesión es condición *sine qua non* para poder ejercer el poder de las llaves. Sólo el sacerdote puede ejercer dicho ministerio en virtud del sacramento del orden que le ha sido conferido y contando además con el poder de jurisdicción. En caso de necesidad, es recomendable la confesión a un laico. La satisfacción sirve para pagar la pena temporal debida por el pecado y como remedio contra él; tiene un valor sacramental, como parte del sacramento, y debe practicarse en estado de gracia. Su valor depende del fervor y amor interior con que se practica[54].

La interpretación tomista acerca del significado del poder de las llaves se ajusta igualmente a las explicaciones de otros teólogos medievales. Dicho poder afecta a la culpa y a la pena impuesta. Por lo que se refiere a la culpa, "desatar" o "atar" significa absolver del pecado o abstenerse de dar la absolución, como prueba de que el penitente sigue vinculado al pecado. En cuanto a la pena, esta doble función del poder de las llaves se traduce en dispensar de una parte de la pena (desatando) y vincular a la parte de la pena que se impone al penitente (atando)[55].

et ipsa aqua virtutem recipit, ita etiam remissio culpae est effectus poenitentiae, principalius quidem ex virtute clavium, quam habent ministri , secundario autem ex vi actuum poenitentis pertinentium ad virtutem poenitentiae, tamen prout hi actus aliqualiter ordinantur al claves Ecclesiae", III, q 86, a 6c Cf BIAGI, R , "La causalita dei sacramenti in relazione alla causalita dell'umanita di Cristo secondo S Tommasso nello *Scriptum super Sententias* e nella *Summa Theologiae*", en *SaD* 9 (1964), 85-105, 222-251, 375-417

53 III, q 85, a 3 ad 4, q 85, a 5c

54 *Suppl* , q 5, a 2, q 6, q 8, a 2, q 12, a 3, q 13, a 1, q 14, a 1, q 18, a 2 ad 4, *IV Sent* , dist 17, q 3, a 3, sol 1, *S Th* III, q 86, a 4 ad 3

55 *Suppl* 18, 3, tambien, a 1 y 2 de la misma cuestion A diferencia del efecto sobre la culpa, que sería "directo" o principal en el caso de la absolución e "indirecto" en el caso contrario, el efecto sobre la pena es siempre directo, tanto si libera de parte de ella como si impone una parte de la misma, cf MARGERIE, B DE, art cit , en *RevSR* 1 (1985), 46

En la exposición tomista sobre el sacramento de la penitencia, la dimensión eclesial de la reconciliación queda poco subrayada[56]. En su doctrina general sobre los sacramentos se tiene, sin embargo, muy en cuenta la función mediadora de la Iglesia. El sacramento es un instrumento que depende de la intención del agente que se sirve de él. El instrumento, por definición, no obra solo, sino movido por la causa principal. La fe de la Iglesia cumple la función de unir el instrumento con Cristo, su agente principal, y con los frutos de su pasión; ella confiere a los signos que utiliza el significado querido por Cristo y contribuye a su eficacia, poniéndolos en contacto con la causa principal de la gracia[57].

La eficacia del sacramento no depende de la fe personal del ministro ni de la fe del sujeto que recibe el sacramento, sino de la fe universal de la Iglesia de Cristo, que se hace presente a través del signo sacramental. La fe de la Iglesia interviene en la causalidad del sacramento, en el *opus operatum* del signo sacramental, contribuyendo a su constitución. La Iglesia, prolongando en el tiempo la institución divina, constituye el signo sacramental como rito significativo de la Pasión de Cristo, como sacramento apto para transmitir la gracia[58].

La doctrina de *San Buenaventura* sobre la causalidad de los sacramentos sigue las huellas de los teólogos franciscanos que le preceden, en especial Guillermo de Auvernia y su maestro inmediato, Alejandro de Alés († 1245). Destaca el valor de la fe y de las disposiciones del sujeto del sacramento, que se producen bajo el influjo de la gracia divina, así como el valor de la fe de la Iglesia. Señala la necesidad de la "intención" del ministro en la confección del sacramento, que debe su razón de ser no a su condición natural de signo, sino a la institución divina[59].

[56] En un *Comentario de las Sentencias*, Sto Tomás relaciona el efecto eclesial del perdón con la intervención del ministro en el sacramento de la penitencia "Per sacramenta —dice— homo non solum Deo sed etiam ecclesiae oportet quod reconcilietur, ecclesiae autem reconciliari non potest nisi santificatio ecclesiae ad eum perveniat" Esta gracia —continua el texto— no llega al penitente sino a traves del ministro, de forma que aquel que ha alcanzado el perdón por otro camino (confesión a un laico en caso de necesidad) no queda facultado para recibir los sacramentos mientras no sea absuelto por un sacerdote ("nisi prius a sacerdote absolvatur"), del mismo modo que quien haya recibido el bautismo de fuego no puede ser admitido a la eucaristía, *IV Sent*, dist 17, q 3, a 3 ad 3 Cf Xiberta, B M, *Clavis Ecclesiae De ordine absolutionis sacramentalis ad reconciliationem cum Ecclesia* (Romae 1922), 84-86

[57] *IV Sent*, dist 1, q 1, a 4, sol 3 y 4, dist 4, q 3, a 2, sol 2 ad 2, *S Th* III, q 62, a 1c y 6c

[58] *IV Sent*, dist.3, q 1, a 2, sol 3 ad 4

[59] San Buenaventura, *IV Sent*, dist 6, p 2, a 2, q 1

La intención del ministro sitúa el sacramento en la fe de la Iglesia, que obra unida a Cristo, su Esposo, y al Espíritu. El teólogo franciscano repara con acierto en el doble significado de la reconciliación sacramental, la reconciliación con Dios y con la Iglesia: el primero va más ligado a la contrición, y el segundo, al signo sacramental; pero ambos son complementarios y se reclaman recíprocamente, puesto que afectan a la condición misma del cristiano, en cuanto hijo de Dios y miembro de la Iglesia[60].

La explicación que da San Buenaventura sobre el significado del poder de "atar y desatar" que se ejerce en el sacramento de la penitencia, recoge con gran sencillez el pensamiento de la tradición cristiana: "Las llaves están ordenadas principalmente a abrir y no a cerrar, a no ser que se pretenda abrir, ni tampoco a atar, a no ser que se pretenda desatar"[61].

A comienzos del siglo XIV, el franciscano de origen escocés *Juan Duns Escoto* introduce en la doctrina escolástica sobre el sacramento de la penitencia una nueva explicación que tendrá gran éxito no sólo entre los teólogos, sino también en la enseñanza y en las aplicaciones pastorales de la Iglesia. En su *Comentario a las Sentencias* de Pedro Lombardo, el profesor Escoto, que enseñaba por entonces en la Universidad de Oxford (1305-1306), se distancia netamente de la explicación tomista, proponiendo la teoría de una "doble vía" para alcanzar la reconciliación: una se ampara en la eficacia del sacramento de la penitencia y la otra en el valor de la contrición.

La contrición propiamente dicha, es decir, aquella que se siente movida por la gracia de la caridad, alcanza por su propia virtud *(ex congruo)* la justificación. Por su parte, el sacramento es causa del perdón de los pecados en virtud del pacto establecido por Dios *(pactio Dei)* en orden a la eficacia del signo que él mismo ha instituido, siempre que aquel que recibe el sacramento no ponga obstáculo a la acción de la gracia[62].

[60] *IV Sent*, dist 3, p 1, a 1, q 3, "Dicendum quod de paenitentia est loqui dupliciter aut prout est reconciliativa Deo, aut prout est non solum reconciliativa Deo, sed etiam Ecclesiae", *IV Sent*, dist 22, a 2, q 1c

[61] "Clavis spiritualis principalius est ordinata ad aperiendum, nec ad claudendum nisi propter apertionem, sicut nec ad ligandum nisi propter solutionem", *IV Sent*, dist 18, p 1, a 1, q 2

[62] Escoto se aparta de la explicación de los teologos escolásticos anteriores en puntos significativos, como el de considerar a la "atrición" "dispositio proxima" para el perdon a través del sacramento y el de fundar la eficacia del sacramento en el pacto establacido por Dios, prescindiendo de la virtualidad instrumental del propio sacramento Cf Pascual Benaverre, J, "La penitencia sacramental segun J D Escoto", en *Verdad y Vida* 123-124 (1973), 317-380

Con su teoría, el Doctor Sutil cree destacar mejor, por un lado, la eficacia del sacramento juntamente con la gratuidad de la gracia, y por otro lado, la eficacia que la contrición tiene por sí misma en orden a la reconciliación. Se aprecia en esta explicación gran dosis de pragmatismo, al poner el acento, por lo que se refiere a la práctica del sacramento, en el valor de la absolución[63]. El penitente que se acerca al sacramento, lo hace con las necesarias disposiciones (animado al menos por el dolor de "atrición"), pero va movido sobre todo por la fe que tiene en el valor de la absolución.

Escoto se fija especialmente en el carácter vindicativo de la pena debida por el pecado, que el penitente debe satisfacer de forma adecuada a la gravedad del pecado y a su condición de pecador. El propio penitente participa en el juicio punitivo y misericordioso de su Creador y Juez, asumiendo la pena debida por el pecado. No obstante el tinte jurídico que tiene esta última explicación, Escoto entiende la satisfacción de la pena sobre todo en función del arrepentimiento interior[64].

CONCLUSION

La reflexión de la Escolástica sobre el sacramento de la penitencia tiene que abordar por primera vez una serie de cuestiones que son cruciales para la comprensión de la penitencia como sacramento. Necesita disponer, como punto de partida, de una noción técnica sobre el concepto de sacramento, para poder luego aplicarla a la realidad de la penitencia sacramental, que tiene características muy peculiares.

El primer problema al que se enfrentan los escolásticos en el estudio de la penitencia es el de su ambivalencia, al tener que reconocer en ella una eminente "virtud", recomendada incesantemente en la Escritura, y un "sacramento" a través del cual se otorga al perdón de los pecados a los bautizados. El camino que eligen para esclarecer este doble aspecto de la penitencia es el de distinguir en

[63] "De paenitentiae sacramento dico quod ista tria (contritio, confessio et satisfactio) nullo modo sunt partes eius Haec tamen tria ad sacramentum paenitentiae ad hoc ut digne recipiatur, requiruntur", *In IV Sent*, dist 16, q 1, n 7 *Opera* 9 (Lyon 1639)

[64] Cf MARGERIE, B DE, art , cit , en *RevSR* 1 (1985), 48, POSCHMANN, B , op cit , 161 Discipulo o no de Escoto, el franciscano Guillermo de Ockam, estudiante en Oxford algunos años despues de que ocupara la cátedra el Doctor Sutil, introduce en la enseñanza cristiana el positivismo religioso y ético, que denunciará Lutero El nominalismo influirá en la concepción luterana de la gracia como realidad externa al hombre

ella una doble realidad: la penitencia "interior" y la "exterior". La primera se refiere al aspecto más íntimo de la penitencia, a la raíz misma de la conversión. La segunda tiene en cuenta la dimensión sensible y visible de la penitencia y va más directamente relacionada con la práctica del sacramento.

Un punto que reclama preferentemente la atención de los escolásticos desde un principio es el que se refiere al efecto de la penitencia, en cuanto virtud y en cuanto sacramento: el perdón de los pecados. También aquí aparece una doble perspectiva: el perdón es una gracia interior que solamente Dios puede otorgar y es a la vez el efecto de un poder que Cristo ha dado a la Iglesia en orden a la reconciliación de los cristianos. La doctrina de Santo Tomás sobre el sacramento de la penitencia tiende a integrar ambas realidades, en lo que atañen a la penitencia y al perdón, en una misma acción que en definitiva culmina en el sacramento. La explicación de Escoto opta por la separación, dando por válidas dos formas distintas de practicar la penitencia y de recibir el perdón: una extrasacramental, que exige el dolor de contrición; otra sacramental, que exige una menor disposición del penitente, puesto que se apoya preferentemente en el valor objetivo del sacramento.

La reflexión escolástica trata también de profundizar en los aspectos ontológicos y psicológicos de la reconciliación cristiana. Sus nociones sobre la gracia que antecede a toda buena acción, y la gracia que santifica, contribuyen a clarificar el misterio de la reconciliación, en el que la obra humana está siempre subordinada a la acción divina y en el que el Espíritu puede incluso anticiparse a la acción misma de su instrumento, que es la Iglesia. La confrontación entre las realidades antagónicas del pecado y de la gracia lleva además a los escolásticos a analizar y describir el fenómeno de la conversión, con el deseo de conocer las "disposiciones" mínimas que se requieren de parte del penitente para poder acceder dignamente a la gracia de la reconciliación. Las discusiones de escuela en este tema, mantenidas incluso después del concilio de Trento, vienen a demostrar la poca utilidad de estas disquisiciones.

La cuestión decisiva en la reflexión escolástica sobre el sacramento de la penitencia es la que afecta a los elementos que integran la realidad sacramental, al significado del sacramento y a sus efectos. Coinciden los escolásticos en destacar la importancia de la confesión y de la satisfacción, como "obra penitencial" y como "medio" a través del cual se ejerce el "poder de las llaves". A la hora de explicar el sentido de la doble acción de "atar y desatar" o "perdonar y retener", se fijan preferentemente en la imposición de la penitencia o satisfacción, como forma de hacer efectivo el poder

de las llaves. En cuanto al significado de la satisfacción, se tiene en cuenta su valor medicinal y ejemplar, pero se da mayor importancia a su carácter penal.

La importancia de la confesión va relacionada con la necesidad de confesar los pecados, tal como se formula en la Sagrada Escritura y con el ejercicio del poder de las llaves, que exige el conocimiento del pecado para poder imponer la satisfacción adecuada. En cuanto a la contrición, se trata de un presupuesto indispensable cuya importancia no se pone en duda por los escolásticos, si bien éstos se ven precisados a definir un concepto que envuelve al mismo tiempo realidades ontológicas y psicológicas. La noción de "atrición" (dolor movido por motivaciones o impulsos menos elevados que la contrición), que será sometida a descripciones minuciosas, es una de las consecuencias de estos análisis.

La respuesta de la Escolástica a la cuestión del perdón de los pecados, como efecto del sacramento de la penitencia, pasa por una elaboración lenta que va paralela al desarrollo de la idea del sacramento, como unidad que integra los diversos elementos que intervienen en la obra de la reconciliación y como acción en la que la Iglesia ejerce el poder de las llaves. La idea de la Alta Escolástica sobre la causalidad de los sacramentos contribuye a destacar en el sacramento de la penitencia el perdón como efecto del sacramento y su especial conexión con la absolución.

La Escolástica repara poco en el doble efecto de la reconciliación penitencial, que los Padres denominan como paz con Dios y paz con la Iglesia. Considera sobre todo el perdón en relación con Dios, dando por supuesto que en él se incluye toda reconciliación. Destaca la mediación que la Iglesia ejerce a través del sacramento, uniéndose con sus méritos y oraciones a los deseos de los penitentes y haciendo uso del poder de las llaves, pero no insiste en general en el hecho de que se produce una doble reconciliación, con Dios y con la Iglesia.

CAPÍTULO XI

CONFESION Y REFORMA ANTES DE TRENTO

BIBLIOGRAFIA

Sobre el sacramento de la penitencia en esta época, además de la bibliografía ya citada, cf. BOSSY, J., "The social history of confession in the age of Reformation", en *Transactions of the Royal Historical Society,* 1975; MARTIN, H., "Confession et control social à la fin du moyen âge", en *Pratiques de la confession,* op. cit., 117-136; TENTLER, T. N., *Sin and confession on the Eve of the Reformation* (Princeton 1977).

CONFESION E INDULGENCIAS

Los siglos XIII-XV conocen una abundante difusión de "Manuales de confesores" y "Sumas morales" en Europa[1]. Predicadores y moralistas insisten en la necesidad de la confesión frecuente, si bien la mayoría de los fieles, por unas u otras dificultades, se limitan a hacer la confesión por Pascua o en caso de peligro de muerte. El examen que se hace de los pecados suele ser muy detallado y se refiere a todo tipo de faltas. En cuanto a las penitencias impuestas, los estatutos sinodales hablan de castigos ejemplares que no constituyan impedimento para que los penitentes puedan cumplir sus deberes de estado. Dichas penas pueden conmutarse o proponerse en una parte con carácter opcional y deben imponerse, según aconseja Gerson (1363-1429), con espíritu de moderación y suavidad[2].

[1] Estas obras, conocidas como *Summae confessorum, Summae de confessione* o *Summae casuum,* comienzan a aparecer a finales del siglo XII. Son un resumen de la doctrina penitencial contenida en las sumas teológicas y canónicas, que resultaban un tanto difíciles y pesadas para el uso de los sacerdotes en el ejercicio del ministerio de la confesión. Entre estas sumas de confesores cabe destacar la obra de San Raimundo de Peñafort, conocida en su tiempo como "Raimundina", escrita entre 1225 y 1245: RAIMUNDO DE PENAFORT († 1275), *Summa de Paenitentia:* ed. Commentarium pro Religiosis (Roma 1976). Cf. ANCIAUX, P., *La théologie du sacrement...,* op. cit., 122.

[2] Cf. MARTIN, H., art. cit., 119-121, 131-134. Los nobles disponen en esta época de confesores propios que proceden generalmente de las órdenes mendicantes; sobre la influencia de algunos confesores en los monarcas españoles, cf. MIGUEL LAMET, P., *Yo te absuelvo, Majestad* (Madrid 1991).

El “poder de las llaves” lleva en la Edad Media a la creación de una institución, conocida bajo el nombre de *Indulgencias*. Estas tienen su origen en la práctica de la Iglesia de distribuir los bienes espirituales que son fruto de los méritos, oraciones y buenas obras de Jesucristo y de los santos, como gracia que va unida al cumplimiento de determinadas prácticas religiosas. Son otorgadas principalmente por los Papas y a veces por los obispos, teniendo en cuenta especiales circunstancias o necesidades de la Iglesia, y se consideran un medio para satisfacer o reducir las penas “temporales” debidas por el pecado. Van unidas a las disposiciones que se exigen en general para poder obtener el perdón de los pecados[3].

Dicha práctica tiene algunos precedentes en la antigüedad, como la concesión del perdón ante la inminencia de una persecución a los pecadores arrepentidos, sin exigirles el cumplimiento previo de las penitencias correspondientes. La penitencia “tarifada” extendió también la práctica de reducir y conmutar las penitencias impuestas, por circunstancias diversas. El papa Urbano II, iniciador de las Cruzadas, concede la plena liberación de las penitencias debidas por los pecados confesados a cuantos se incorporen a la guerra en defensa de la libertad de la Iglesia (a. 1095)[4].

A partir de esta época, se conceden diversas indulgencias, a cambio de limosnas hechas a la Iglesia, si bien se limitan a casos excepcionales y a períodos prefijados. Comúnmente va unida a visitas a iglesias importantes o santuarios célebres[5]. Los obispos hacen frecuente uso de esta facultad, dentro de los límites de su jurisdicción, hasta que el concilio IV de Letrán se ve obligado a advertir que no se cometan abusos en este sentido[6].

Las indulgencias pueden concederse en favor de vivos y difuntos. Los Estatutos de Lanfranco († 1089) recogen el uso de colocar sobre el cuerpo del monje difunto una fórmula escrita de absolución de los pecados[7]. En los siglos XIV y XV, el Papa concede indulgencia

[3] Cf. Poschmann, B., op. cit., 184-201.

[4] Cf. Poschmann, B., ibíd., 189.

[5] En 1222, Honorio III concede la indulgencia de un año y cuarenta días a la basílica de Santa María la Mayor, y en 1300, Bonifacio VIII otorga indulgencia plenaria a cuantos visiten en determinadas condiciones las basílicas de San Pedro y San Pablo; cf. Righetti, M., op. cit., 869-870.

[6] Mansi XII, 1050.

[7] La concesión de indulgencias en favor de los difuntos se inicia, según parece, con Bonifacio VIII (a. 1300); en realidad se trata de indulgencias concedidas a los peregrinos en caso de muerte. En el año 1343, un obispo dominico concede indulgencia temporal “tam pro mortuis quam pro vivis”, con ocasión de la consagración de la iglesia de San Silvestre, en Verona. Las primeras indulgencias papales conce-

plenaria a personas determinadas, a través de su confesor, mediante las "litterae indulgentiales o confessionalia"[8].

La práctica de las indulgencias es rechazada con energía por Abelardo, quien la considera abusiva y basada en intereses materiales. El teólogo parisino considera imprudente conceder el perdón de forma generalizada, sin atender al mérito personal y reduciendo arbitrariamente las penas correspondientes[9]. Algunos teólogos de la segunda mitad del siglo XII y comienzos del XIII dedican a este tema sus reflexiones. Así, el primer cardenal dominico, Hugo de San Caro, afirma que el castigo merecido por el pecado se satisface con la sangre de Cristo y de los mártires, que constituyen el tesoro de la Iglesia. La Iglesia —añade— puede distribuir esa riqueza a través de las indulgencias[10].

San Alberto y San Buenaventura hacen suya la doctrina enseñada por anteriores escolásticos, según la cual debe existir la debida proporción *(iusta aestimatio)* entre las obras indulgenciadas y la remisión de la pena concedida por las indulgencias. Participan de esta misma idea los teólogos posteriores. Santo Tomás resalta de modo particular el valor de las indulgencias, en cuanto distribuyen el tesoro de la Iglesia de acuerdo con lo que ésta determina. Según la opinión común de los teólogos, solamente el Papa y los obispos tienen la facultad de administrar los bienes espirituales de la Iglesia, como parte de su jurisdicción[11].

ANSIAS DE REFORMA EN LA IGLESIA

El deseo de reforma no es una cosa nueva en la Iglesia. En cierto modo, la llamada a la reforma es una manera práctica de entender la conversión cristiana, a nivel individual y colectivo. Los movimientos y proyectos renovadores surgen entre los cristianos con no poca frecuencia, unas veces inspirados por los pastores o con el signo de la obediencia a la autoridad jerárquica y otras con el signo de la rebeldía. El papa Gregorio VII acometió, a finales del siglo XI, una reforma que tenía entre sus principales objetivos la restauración

didas en favor de los difuntos se remontan a Calixto III (a. 1457). Cf. RIGHETTI, M., ibíd., 863-872.

[8] Sobre los pecados reservados al obispo, cf. FERNANDEZ CONDE, J., op. cit., 298.

[9] ABELARDO, *Scito te ipsum*, c.25.

[10] La devoción popular hacia los santos y las reliquias adquiere en la Edad Media unas proporciones desmesuradas, dando origen a todo tipo de artimañas dirigidas a obtener los preciados objetos; Cf. FERNANDEZ CONDE, J., op. cit., 230ss.

[11] *S. Th.*, Suppl., q.25, a.2 y ad 1.

de la institución clerical, maniatada por su excesivo apego a intereses políticos, sociales y económicos. El nombramiento de los obispos, que unían a su misión eclesiástica importantes beneficios temporales, se veía entorpecido por estos intereses. El nicolaitismo se había extendido en la vida de los clérigos [12]. La reforma "gregoriana" trata de corregir estos abusos.

A comienzos del siglo XII, se produce una gran expansión de las órdenes religiosas en Europa, que surgen con propósitos muy concretos y generosos de renovación de la vida cristiana. El fundador del Císter, Bernardo de Claraval, dirige sus llamadas a la reforma de las costumbres, especialmente a los que ocupan altos puestos en la sociedad y más pueden influir en ella, obispos y clérigos, reyes y nobles [13].

En el siglo XIII, el español Domingo de Guzmán y el italiano Francisco de Asís ponen en marcha nuevos movimientos reformistas que, con el mayor respeto a la jerarquía eclesiástica, urgen a clérigos y monjes a llevar una vida de mayor austeridad y ejemplaridad. El papa Inocencio III convoca el concilio IV de Letrán con el objetivo de llevar a cabo la "reforma de la Iglesia universal, la corrección de las costumbres, la extirpación de la herejía y la confirmación de la fe". Entre los decretos aprobados, figura el de procurar que los obispos dispongan de sacerdotes que puedan dedicarse a la predicación y administración de la penitencia y de maestros en ciencias sagradas que puedan educar a los futuros clérigos y estudiantes pobres [14].

Por esta época, proliferan también en la Iglesia *movimientos heréticos* que, predicando la austeridad y la reforma, se manifiestan en oposición a la jerarquía eclesiástica. Son los "albigenses" en Francia y en España que, recogiendo la antigua corriente puritana de los "cátaros" y "novacianos" (s. III), defienden una forma de perfección que rechaza el cuerpo y la materia, el matrimonio y la propia vida en cuanto se opone al espíritu [15].

[12] Cf. GARCÍA-VILLOSLADA, R., *Historia de la Iglesia católica* 2 (Madrid 1963), 297-300.

[13] Cf. SAN BERNARDO, *De moribus et officio episcoporum*: PL 182, 809-934.

[14] Cf. GARCÍA-VILLOSLADA, R., op. cit., 666-668. San Francisco exhorta a sus seguidores a confesarse "con sacerdotes discretos y católicos"; cf. LEGÍSIMA, J. R. DE y GÓMEZ CANEDO, L., *Escritos completos de San Francisco de Asís* (Madrid 1956), 18; LLABRÉS, P., "Francisco de Asís, cantor de las divinas alabanzas", en *Phase* 132 (1982), 498-499.

[15] Según Lucas de Tuy, esta herejía habría penetrado en la ciudad de León alrededor del año 1216; Villoslada opina que los albigenses eran casi desconocidos en la península Ibérica y la obra del Tudense puede referirse a los valdenses. Entre los

A finales del siglo XII, se difunden por Italia y Francia los "valdenses". Su fundador, Pedro Valdés, sufre una conversión súbita y se siente llamado a propagar una forma de vida religiosa en la que se hace voto de pobreza total, se predica la penitencia y confesión de los pecados y se denuncia el apego a las riquezas. El reformador Valdés y un grupo de seguidores se presentan en el concilio III de Letrán (a. 1179), produciendo una desconcertante impresión entre los allí presentes, que ven en ellos, junto a su extremado rigor en seguir el ejemplo de los apóstoles, una carencia notable de conocimientos teológicos. El papa Alejandro III aprueba su voto de pobreza, pero les ordena predicar solamente si se lo piden los obispos o sacerdotes. Los valdenses defienden el derecho que tienen los simples fieles, hombres y mujeres, a predicar; según ellos, la validez de los sacramentos depende de la santidad del que los administra y las indulgencias carecen de todo valor.

Enfrentados con la jerarquía, los valdenses son expulsados de la ciudad de Lyon y condenados en 1184 por el concilio de Verona. Se unen a ellos los llamados *pauperes* o pobres de Lombardía, que constituyen la rama lombarda de los valdenses. Los "pobres" de Lyon se extienden por diversas zonas de Francia, Italia y España, donde sufren violentas persecuciones, pero sus seguidores perduran hasta el siglo XVI y se incorporan al calvinismo[16].

Entre las voces que a lo largo de los siglos XIV y XV claman por la reforma y santidad de la Iglesia ("reformatio in capite et in membris"), destaca la de Catalina de Siena en los tristes años del "cisma de Avignon", por su libertad y amor a la Iglesia; la del dominico valenciano Vicente Ferrer, predicador incansable que recorrió media Europa anunciando la próxima llegada del Redentor; la del franciscano Bernardino de Siena, que denuncia la vanidad y el lujo en las principales ciudades de la Italia renacentista[17].

La reforma llega en esta época a algunas órdenes religiosas, como la benedictina, la franciscana, la dominicana y la agustina. En los Países Bajos, se propaga la llamada *devotio moderna,* iniciada por Gerardo Groote (1340-1384) y continuada por Juan de Kempis.

errores que el Tudense atribuye a estos herejes, figura el de negar la eficacia de las indulgencias. El concilio III de Letrán (a. 1179) condena como herejes a los albigenses y concede la indulgencia de Cruzada a quienes se unan en la lucha contra ellos. Estos, sin embargo, no se dejan doblegar por las armas y desaparecen sólo más tarde, a finales del siglo XIII. Cf. MENÉNDEZ Y PELAYO, M., *Historia de los heterodoxos españoles* 1 (Madrid 1956) 513-538; GARCÍA VILLOSLADA, R., op. cit., 724-733.

[16] Cf. GARCÍA-VILLOSLADA, R., op. cit., 719-721.

[17] Cf. GARCÍA-VILLOSLADA, R. LLORCA, B., *Historia de la Iglesia católica* 3 (Madrid 1967), 206, 528, 537; FERNÁNDEZ CONDE, J., op. cit., 233ss.

Erasmo de Rotterdam, educado en el espíritu de la *devotio* de los Hermanos de la Vida Común, busca otra reforma que sea una vuelta a la pureza y simplicidad primitiva del cristianismo ("in purum et simplicem Christianismum"), liberado de prácticas y normas que le hacen olvidar lo esencial. Conocedor y amante de la cultura clásica, critica la teología escolástica, que, según él, debe inspirarse más en las fuentes bíblicas y patrísticas y en una piedad honda, evitando las cuestiones puramente dialécticas o inútiles.

También en Francia surgen proyectos de reforma. En el año 1493, se celebra la asamblea eclesiástica de Tours en la que se denuncian graves lacras de la vida religiosa, y el cardenal D'Amboise recibe poderes del Papa para llevar a cabo una amplia reforma que afectaba a todas las instituciones y cuerpos sociales. En contraposición a las ideas reformistas del austero y enérgico Standonck, Lefèvre d'Etaples busca la reforma por el camino de la cultura, trabajando en la edición de numerosas obras de la literatura cristiana, al estilo de su amigo Erasmo.

En Italia, no se siente con menos urgencia la necesidad de una reforma en la Iglesia. A finales del siglo XV surgen las Compañías del Divino Amor, de donde proceden los fundadores de los teatinos, San Cayetano de Thiene y Pedro Carafa. En España, donde la situación era lastimosa hasta la llegada de los Reyes Católicos, el cardenal Cisneros emprende una amplia obra de reforma eclesiástica que afecta a los campos de la disciplina, la moral y la cultura[18].

CONFESION, HEREJIA Y FALSA REFORMA

En las diversas herejías de esta época, el tema de la confesión aparece sobre todo unido a las falsas ideas sobre el ministerio sacerdotal y su función en la Iglesia. Son ideas que emergen de un ambiente social en el que existe un profundo distanciamiento entre la clase de los nobles y eclesiásticos influyentes y el pueblo, que vive sumergido en una doble pobreza, social y cultural. Las órdenes mendicantes pusieron en marcha un movimiento evangélico de acercamiento a los más humildes, pero con el crecimiento y el auge de su poder e influencia han perdido su pureza original.

La imagen de la Iglesia en la Europa del Bajo Medievo acusa el peso de una posición social que redunda en beneficio del pueblo, pero que la convierte a ella misma en primera beneficiaria y distribuidora de bienes sociales. El poder del Papado, que extiende su

[18] Cf. GARCÍA-VILLOSLADA, R., op. cit., 545-641.

influencia religiosa y sus derechos temporales a todas las naciones de la cristiandad occidental, es causa de graves tensiones en las relaciones entre la Iglesia y los Estados que reivindican su soberanía política. Los obispos tienen que atender a una doble soberanía, la suprema potestad del Papa en el gobierno de la Iglesia y la potestad de los reyes y príncipes que gobiernan en los diversos Estados. El cisma de Occidente supone, sobre todo para la Iglesia, un grave deterioro moral y contribuye a propagar las teorías conciliaristas del tiempo y los movimientos nacionalistas que abogan por una independencia de las iglesias locales respecto al Papado.

La confesión en esta época es ya una práctica muy arraigada, especialmente por lo que se refiere a la fe del pueblo en su valor como medio necesario para la salvación. Si no es todavía de uso frecuente, constituye ya una práctica asumida por los fieles como medio para obtener el perdón de los pecados y para poder acceder dignamente a la eucaristía. La Iglesia tiene también clara conciencia de la importancia del ministerio de la reconciliación y de la necesidad de que todos los cristianos recurran a la confesión para purificar su conciencia, al menos una vez al año. La teología escolástica, por otra parte, ha clarificado los puntos esenciales acerca del origen, naturaleza y significado de este sacramento.

Pero también las falsas doctrinas sobre la confesión contribuyen a robustecer la fe de la Iglesia en el valor del sacramento de la penitencia. A lo largo del siglo XIV, la Universidad de Oxford, donde habían enseñado Duns Escoto y Guillermo de Ockam, aumenta notablemente su prestigio, coincidiendo con un momento en que se deterioran las relaciones entre los monarcas británicos y los papas. Es entonces cuando *Juan Wiclif*, profesor de dicha Universidad, interviene para imponer sus ideas contra el derecho de la Iglesia romana a exigir a la corona inglesa unos tributos económicos que ésta se negaba a pagar. Por encima de cualquier poder humano, Wiclif destaca la autoridad suprema de Dios y de la Sagrada Escritura. Establece una distinción entre la Iglesia visible del clero y la de los predestinados; sólo estos últimos forman parte del cuerpo de Cristo [19].

El Papa, según Wiclif, no puede excomulgar a nadie. La validez de los sacramentos no depende del orden sacerdotal, sino de la dignidad y santidad del ministro. El reformador de Oxford niega el derecho a obtener beneficios temporales no sólo al Papa, sino también a los sacerdotes y religiosos. Considera el Papado un mal para la Iglesia y cree que cada iglesia debe tener sus propias le-

[19] Cf. ibíd., 269-273.

yes[20]. Rechaza la práctica de las Indulgencias y dice que la confesión es superflua cuando el penitente está arrepentido. Rechaza la doctrina católica sobre la "transustanciación", aunque expresa su fe en la presencia de Cristo en la eucaristía[21].

El wiclefismo penetró en la sociedad inglesa, especialmente entre la población campesina, y fue causa de graves desórdenes y ataques contra la nobleza y alto clero. En tiempos de Enrique IV (1399-1413) y el papa Juan XXIII, se consigue contener el movimiento wiclefita, propagado por los "lolardos", llevando a la hoguera a algunos herejes. A comienzos del siglo XV, el wiclefismo había pasado al continente europeo y se había asentado en la Universidad de Praga, gracias al estrecho intercambio que existía entre esta Universidad y la de Oxford[22].

Las obras de Wiclif llegaron a manos de *Juan Hus*, graduado de bachiller en teología en la universidad checa, predicador apasionado y confesor de la reina Sofía. J. Hus traduce al checo algunas de las obras de Wiclif y se convierte en un celoso propagador de sus ideas. Siendo rector de la Universidad de Praga, se constituye líder del wiclefismo en Bohemia y se enfrenta al arzobispo de la ciudad, Sbinco. En 1409, el papa Alejandro V condena 45 tesis de Wiclif.

En abierta rebeldía y contando con el apoyo de muchos seguidores, Juan Hus se opone a la cruzada decretada por Juan XXIII contra Ladislao de Nápoles, protector del antipapa Gregorio XII. Escribe con este motivo los opúsculos *Contra bullam papae* y *De indulgentiis*. Después de grandes disturbios y disputas en la corte, el concilio de Constanza condena primero la doctrina de Wiclif (a. 1415) y poco después, en presencia del Papa, del emperador Segismundo y del propio Hus, las ideas del hereje checo[23].

[20] Las doctrinas en contra de la autoridad papal fueron defendidas por otros autores anteriores y contemporáneos a Wiclif Guillermo de Ockam propugna, en su obra *Dialogus de imperatorum et pontificum potestate*, la idea de una Iglesia estatal y defiende la tesis de que el papado no es una institucion necesaria Marsilio de Padua expone la doctrina en su *Defensor pacis* de que el máximo poder de la Iglesia recae sobre el concilio ecuménico y este ha de ser convocado por la autoridad civil Juan de Jandun, excomulgado por el papa Juan XXIII, participa de las mismas tesis Cf BIHLMEYER, K -TUCHLF, H , *Storia della Chiesa* 3 (Milano 1960), 42-45

[21] D 587 DS 1157 Fueron sus ideas sobre la eucaristía las que ocasionaron a Wiclif mayores problemas Una comision de teólogos y canonistas de la Universidad de Oxford condenaba en 1380 sus enseñanzas en este punto

[22] En 1382, Ricardo II de Inglaterra contrae matrimonio con Ana de Luxemburgo, hermana de Wenceslao de Bohemia

[23] El concilio de Constanza (a 1415) condena en la sesion VIII 45 artículos extraídos de la doctrina de Wiclif y de Hus D 581-625 DS 1151-1195, y en la sesión xv, 30 errores de Hus· D 627-656 DS 1201-1230

Degradado de su condición de sacerdote y entregado al brazo secular, después de haber rechazado retractarse de sus ideas, Hus fue llevado a la hoguera y muere con una entereza que impresiona a muchos de sus contemporáneos. La muerte de Hus produce grandes tumultos de protesta y venganza en Praga, donde contaba con influyentes defensores, como la reina Sofía, nobles y profesores de la Universidad. Los husitas se organizan militarmente, bajo el mando de Juan Zizka, que había sido chambelán de la corte, y alcanzan importantes victorias frente al emperador. En 1434 se llega finalmente a un compromiso de paz, después de derrotar a los husitas más fanáticos, los "taboritas"[24].

A mediados del siglo XV, el español Pedro Martínez de Osma († 1480) escribe un tratado sobre la confesión, *De confessione,* que levanta gran polvareda en la Universidad salmantina. El libro es quemado por orden del Inquisidor y una junta de teólogos convocados por el arzobispo de Toledo en Alcalá condena, contando con la autoridad pontificia, nueve de las tesis defendidas por el profesor de Salamanca, que tiene fama de ser el español más sabio de su tiempo después del Tostado[25].

Las tesis condenadas afirman que los pecados mortales se borran completamente, en cuanto a la culpa y a la pena, por la sola confesión, sin que ésta tenga relación con el "poder de las llaves"; la confesión específica de los pecados no es necesaria por derecho divino; el Papa no puede perdonar las penas del purgatorio; el sacramento de la penitencia es de institución natural[26].

Por la misma época, incurre en parecidos errores el holandés Wessel Gansfort († 1489), conocido como el "el maestro de las contradicciones", el cual afirma que los pecados se perdonan por la contrición, sin que quede reato alguno por la pena, y que resultan

[24] Cf GARCIA-VILLOSLADA, R , op cit , 293-297

[25] D 724-733 DS 1411-1419 La condena es confirmada por el papa Sixto IV, en bula de 1479, que recoge dichas proposiciones, con excepción de una, la 6ª, que hace referencia al poder pontificio sobre las penas del purgatorio Según indica el famoso crítico santanderino Menéndez y Pelayo, la obra *De confessione* de Pedro Martinez de Osma solamente se conoce a traves de fragmentos citados por sus impugnadores, si bien sus ideas quedan expuestas en el *Quodlibetum Magistri de Osma* que se conserva en la Biblioteca Vaticana Cf MENENDEZ Y PELAYO, M , op cit , 639

[26] La obra del teologo salmantino tuvo inmediata respuesta de parte de otros teólogos castellanos, como el logroñes Pedro Ximénez de Préxamo, que escribe, antes de ser obispo de Badajoz y de Coria, un *Confutatorium errorum contra claves Ecclesiae* Pedro de Osma acato humildemente la penitencia que se le impuso de no entrar en la ciudad de Salamanca durante un año y, una vez retractado de sus errores, volvió a ocupar su cátedra, aunque por poco tiempo, pues muere antes de un año Cf GARCIA-VILLOSLADA, R , op cit , 299-301

consiguientemente superfluas tanto la satisfacción como las indulgencias. Para Gansfort, la absolución sacerdotal no tiene carácter judicial[27].

EL SACRAMENTO DE LA PENITENCIA EN EL MAGISTERIO DE LA IGLESIA

En las declaraciones y disposiciones magisteriales de la Iglesia sobre el sacramento de la penitencia anteriores al concilio de Trento, hay dos tipos de motivaciones: unas van especialmente dirigidas a ordenar la práctica de la penitencia sacramental; otras se fijan más expresamente en cuestiones que afectan a la doctrina y teología del sacramento.

Entre las primeras, hay que destacar las medidas tomadas por el concilio IV de Letrán (a. 1215) en orden a regular la práctica del sacramento, su obligatoriedad y las condiciones exigidas para la recepción y administración digna del sacramento. La principal preocupación que se advierte en la enseñanza de los concilios, obispos y tratados de contenido penitencial de la Edad Media, va en esta línea prevalentemente disciplinar, moral y pastoral. Las disposiciones del concilio de Letrán tienen el mérito de reducir las exigencias de la práctica penitencial a unas normas elementales, precisas y claras[28].

Los aspectos doctrinales y dogmáticos del sacramento de la penitencia, estudiados especialmente por los teólogos escolásticos, aparecen de forma ocasional y fragmentaria en las fórmulas de fe que se prescriben a los herejes y en algunos decretos conciliares. Citamos los textos más importantes:

— Concilio de Sens (a. 1140-1141), sobre los errores de Abelardo (D 379).

— Profesión de fe a los valdenses (a. 1202) (D 424).

— Profesión de fe a Miguel VIII Paleólogo, propuesta por el papa Clemente IV en el año 1267 y ratificada por el concilio II de Lyon (a. 1274) (D 465), donde aparece por primera vez citada la penitencia en un concilio ecuménico (XIV), entre los siete sacramentos.

— Errores de Juan Wiclif, condenados por el concilio de Constanza (a. 1414-1418), ecuménico XVI, en su sesión VIII (a. 1415): se refieren a la penitencia los artículos 7, 8, 11 y 42 (D 587, 588, 591, 622).

[27] Cf GARCIA-VILLOSLADA, R , ibíd , 298-299
[28] Cf NICOLAU, M , op cit , 136-137

— Artículos de fe propuestos a los wiclefitas y husitas (a. 1418): se refieren a la penitencia los artículos 20, 21 y 39 (D 670, 671, 689).

— Decreto *Pro Armenis* del concilio de Florencia, ecuménico XVII (a. 1439): recogiendo la doctrina tomista, afirma que la penitencia es sacramento, consta de tres partes, que son la contrición (juntamente con el dolor y el propósito de no volver a pecar), la confesión (o declaración íntegra de los pecados confesados) y la satisfacción (que consiste principalmente en oraciones, ayunos y limosnas). Constituyen la "forma" del sacramento las palabras de la absolución, pronunciadas por el ministro, que es el sacerdote con autoridad para absolver. El efecto del sacramento es la absolución de los pecados (D 699)[29].

LOS PROTESTANTES Y EL CONCILIO DE TRENTO

El concilio de Trento nace de la conciencia que tienen muchos eclesiásticos y cristianos de que la Iglesia debe enfrentarse a graves problemas que afectan a la fe y costumbres del pueblo de Dios. Las dificultades para llevar a cabo esta empresa son muchas, como lo demuestran los continuos obstáculos que retrasan y entorpecen su ejecución. A todos los niveles, pero especialmente en los estamentos clericales e institucionales, que son los más ostensibles y los que más repercuten en la actividad de la Iglesia, puede percibirse la necesidad de una profunda reforma que tenga en cuenta la vida de los eclesiásticos y mire a la formación y atención pastoral del pueblo cristiano.

Por otra parte, la desconfianza y animosidad hacia el Papado, especialmente en países más alejados por su trayectoria histórica o cultural de Roma, provocaban en algunos sectores cierta resistencia a aceptar una reforma que fuera dirigida por el Papa. En el año 1522, llegan al papa Adriano diversos proyectos de reforma de la Iglesia, dos de ellos enviados por los cardenales Schinner y Campegio[30].

[29] El papa Clemente VI, en la carta *Super quibusdam,* dirigida a los católicos armenos en el año 1351, incluye entre las aseveraciones sometidas a la fe de los armenios la de que es necesario para la salvacion confesar al propio sacerdote "omnia peccata mortalia perfecte et distinte" D 574a DS 1085 El *Decretum pro Armenis* del concilio de Florencia toma su doctrina de la bula *Exultate Deo* del papa Eugenio IV (22 Nov 1439), cuya fuente doctrinal procede de la obra *De fidei articulis et septem sacramentis,* de Tomas de Aquino

[30] Entre las figuras relevantes que manifestaron esta necesidad de reforma de la Iglesia, podemos citar a personajes tan diversos como Erasmo de Rotterdam, Ignacio

Por este tiempo, había dado ya sus primeros pasos de rebeldía contra Roma el reformador alemán, *Martín Lutero*, que fija en el año 1517 sus famosas 95 tesis en las puertas de la iglesia de la Universidad de Wittenberg. El hecho tuvo lugar con motivo de la predicación de las Indulgencias decretadas por el papa León X, en beneficio de la basílica de San Pedro en Roma, que estaba en construcción. Poco antes, el religioso agustino, que enseñaba Escritura en la Universidad de Wittenberg, había sufrido una honda transformación interior: de ser un hombre angustiado por las inquietudes de conciencia, pasa a sentirse lleno de confianza en la misericordia divina.

Las tesis de Lutero niegan que la Iglesia tenga poder para perdonar los pecados, así como el valor de las Indulgencias y la existencia del purgatorio. Con ellas se enciende en Wittenberg una viva polémica en torno al significado de las Indulgencias. Replica a Lutero el dominico Juan Tetzel, predicador de las Indulgencias, pero el profesor agustino reacciona al ataque con diversos sermones y escritos sobre el mismo tema. El teólogo Juan Eck hace notar el parentesco que existe entre las ideas de Lutero y las de Juan Hus, pero esto no frena al profesor de Wittenberg, que defiende sus ideas ante la propia orden agustina y en público.

Ni la disputa en Augsburgo con el teólogo Cayetano (a. 1518), ni la Dieta de Leipzig (a. 1519), debilitaron la postura de Lutero. En 1520, la Universidad de Lovaina examina sus escritos y condena los puntos fundamentales de su doctrina. La censura va acompañada de otra de la Universidad de Colonia y de una introducción del cardenal Adriano de Utrecht, futuro papa Adriano VI. En este mismo año publica Lutero algunos de sus escritos más revolucionarios y el papa León X firma la bula *Exurge, Domine,* en la que se recogen los errores de Lutero, se ordena quemar sus escritos y se le amenaza con la excomunión en el caso de que no se retracte de sus errores[31].

de Loyola y Luis Vives Este último presenta un *memorandum* al papa Adriano VI (1522-1523). Cf DENIS, PH., "Remplacer la confession absolutions collectives et disciplines ecclésiastiques dans les églises de la Réforme au XVIe siècle", en *Pratiques de la confession*, op. cit., 166-167, VILANOVA, E , *Historia de la teología cristiana* 2 (Barcelona 1989), 33-193 Ver, nota 6 del cp 12

[31] D 741-781 DS 1451-1491. En 1520 publica Lutero *La cautividad babilónica de la Iglesia, A la nobleza cristiana* y *Contra la Bula del Anticristo* Esta postura radicalizada de Lutero reaparece más tarde en *Los artículos de Schmalkalda* (a. 1537-1538) Se conocen varios sermones sobre la penitencia pronunciados por Lutero entre los años 1518 y 1522 "Sermo de paenitentia" (Martin Luthers Werke, ed Weimar, 1, 319-324), "Sermon von Sakrament der Busse" (ibíd , 2, 713-723), "Von der Beicht" (ibíd , 8, 138-185); "Von der Heimlichen Beicht" (ibíd., 10/3, 58-64).

Cuando el papa Paulo III hace la primera convocatoria del concilio de Trento, destinado a celebrarse primeramente en Mantua (a. 1537), la "protesta" luterana amenazaba con convertirse en un enfrentamiento de fuerzas religiosas y políticas dentro de Alemania. Lutero contaba con el apoyo de Federico de Sajonia. El emperador Carlos V, decidido a defender a la Iglesia de todo brote de herejía, se veía constantemenmte entorpecido por diversos problemas. En 1522, Lutero, reclamado por su discípulo Melanchton, abandona provisionalmente su refugio de Wartburgo, para imponer el orden en Wittenberg, donde la reforma protestante amenazaba con desbordarse. Se toman ya entonces diversas medidas, como la supresión de la misa privada, de la confesión obligatoria y del celibato de los clérigos. En 1525, Lutero se casa con Catalina Bora, después de que ésta dejara su convento cisterciense.

En 1527 se produce el trágico saqueo de Roma por los soldados de Carlos V, en lucha contra la liga establecida entre el Papa, Francia y Venecia. Forman parte del ejército del emperador muchos soldados luteranos. Por ese tiempo los príncipes luteranos, Juan de Sajonia, Felipe de Hessen, Jorge de Brandeburgo y otros, se sentían extraordinariamente fuertes y en 1529 "protestan" contra la Dieta de Espira, que toma la decisión de prohibir todo avance en las innovaciones luteranas mientras no se convoque un concilio.

A partir de la Dieta de Augsburgo (a. 1530), que preside el emperador, acompañado del legado pontificio, Lorenzo Campegio, aumenta el enfrentamiento entre católicos y protestantes, que no se habían puesto de acuerdo sobre la *Confessio Augustana* redactada por Melanchton. La Dieta dispone la vuelta a la Iglesia antigua y la devolución de los bienes eclesiásticos, pero dos años más tarde, el emperador, necesitado de ayuda ante el peligro turco, tiene que firmar el compromiso de Nuremberg en el que se toleran los cambios introducidos por los protestantes. El mismo año en que el Papa hace la convocatoria del concilio en Mantua (a. 1537) se reúnen los príncipes y teólogos protestantes para acordar los artículos de Esmalcalda, concebidos en claro distanciamiento de la doctrina católica, que serán en adelante la base más auténtica de la confesión luterana[32].

LA CONFESION EN LA DOCTRINA Y REFORMA PROTESTANTE

La postura de *Lutero* en relación con la confesión debe ser analizada desde diversas coordenadas: su formación escolástica y su

[32] Cf GARCIA-VILLOSLADA, R , op cit , 679-689

experiencia personal como penitente, en una primera etapa de su vida; su enfrentamiento dialéctico a la doctrina y práctica de la Iglesia sobre las Indulgencias, puesto de manifiesto en la defensa de las 95 tesis fijadas a la puerta de la iglesia de la Universidad de Wittenberg; la evolución de su pensamiento teológico en relación con los temas de la justificación y los sacramentos, la fe y las obras, así como acerca del uso de la Escritura y del valor de la Tradición; y, finalmente, su lucha abierta contra el Papa y la Iglesia de Roma y su adaptación a la fuerza de los acontecimientos en la Reforma protestante.

En su formación escolástica sobre la confesión, Lutero es sobre todo deudor de la teoría escotista, seguida por Guillermo de Ockam, que se fija prevalentemente en el valor de la absolución, entendida como pacto o promesa divina en orden a liberar al penitente del reato de su pecado y, por tanto, como algo separado del proceso interior de la conversión. La confesión, que Lutero practica con asiduidad en los años de su formación, le lleva a la convicción profunda, a través de una dura lucha entre sus esfuerzos y sus fracasos morales, de que el fruto del sacramento depende de la confianza en la misericordia divina y no de la obra penitencial[33].

En la discusión sobre las Indulgencias que Lutero mantiene con sus opositores, C. Wimplina y Juan Tetzel, insiste en separar la penitencia interior de la intervención exterior de la Iglesia. En la penitencia interior está la verdadera reconciliación, mientras que la absolución de la Iglesia va relacionada con la pena merecida por el pecado. La indulgencia, entendida como exención de la pena, se opone, según él, al sentido de la obra satisfactoria, por la que el penitente se une al sacrificio de Cristo y participa en su propia conversión. Para Lutero, la satisfacción tiene un sentido únicamente medicinal y no vindicativo. La mejor satisfacción consiste en un cambio de vida. La absolución se ordena a asegurar al penitente que

[33] Cuenta Lutero las palabras de exhortación que le dirigía su superior y confesor, J von Stanpitz "Stultus es Deus non succenset tibi, sed tu succenses ei Deus non irascitur tecum, sed tu cum Deo" Ante estas palabras, exclama el reformador alemán "magnificum verbum, quod tamen ante lucem evangelii dicebat", cf GESTEIRA GARZA, M , "El sacramento de la Penitencia en Lutero hasta el año 1521", en VV AA , *El sacramento* (XXX SET), op cit , 251-302 (espec p 253), EGIDO, T , "Lutero de la angustia a la liberación del pecado", en *ReEsp* 32 (1973), 162-180 A una confesión sacramental, apoyada en el esfuerzo del penitente, obligatoria y hecha necesariamente al sacerdote, Lutero quiere oponer una forma de confesión que se basa en la fe del penitente, que puede hacerse al hermano y que no es sacramento en el mismo grado que el bautismo y la cena, cf GEREST, R C , "Dans les Eglises protestantes renouveau de la confession privée et pensé des Réformateurs", en *LuV* 70 (1964), 122-136 (espec p 127-128)

Dios no le condena, sino que le juzga misericordiosamente; a inspirar en el penitente la confianza, a "declararle" que el perdón se ha producido dentro de él en virtud de la gracia de la conversión[34].

En estas primeras explicaciones sobre la penitencia, el reformador protestante tiene en cuenta importantes verdades destacadas por la teología escolástica, pero aparece ya su tendencia a entender el ejercicio del poder de las llaves como algo exterior a la gracia. Lo más original en la visión que presenta Lutero sobre la penitencia, en esta época de su vida, procede de su concepción acerca de la "justicia" de Dios, como gracia *iustificans*, que está en la base de su *Comentario a la Carta a los Romanos*, uno de sus primeros escritos[35].

En su obra sobre *La cautividad babilónica de la Iglesia* (a. 1520), Lutero comienza negando la existencia de los siete sacramentos, salvo tres, que son el "bautismo, la penitencia y el pan". La idea que Lutero expone en esta obra y escritos posteriores acerca del "sacramento" de la penitencia no se corresponde en general con la idea escolástica y católica de dicho sacramento. Insiste sobre todo el reformador alemán en los defectos de la confesión católica o "papista": su olvido de la fe y de la "promesa" divina, su carácter de obligatoriedad, su confianza en la obra humana, la forma minuciosa e inhumana de hacer la confesión, la reservación de los pecados[36].

En esta obra expone ya Lutero con pasión su oposición a que la confesión deba hacerse exclusivamente a los sacerdotes. Las palabras de Jesús sobre el poder de atar y desatar van dirigidas a todos los cristianos. Todos los hermanos y todas las hermanas deben estar facultados para oír la confesión de cualquier pecado[37]. En la práctica, Lutero se mostró siempre muy observante y devoto de la confesión privada. Durante su retiro en Wartburgo (a. 1521), A. Karlstadt abolió la confesión antes de la comunión como parte de su campaña iconoclasta. Lutero regresó a Wittenberg en 1522 para restaurar el orden y predicó a tal fin ocho sermones; en el último, defiende el valor de la confesión privada y afirma que no deben ser privados los cristianos de este medio de gracia. En la *Formula Missae et Communionis* de 1523, Lutero establece que quien desee comulgar debe comunicar su intención al pastor, quien

[34] Cf GESTEIRA, M , art cit , 263-270

[35] Cf EGIDO, T , *Lutero Obras* (Salamanca 1977), 18

[36] Lutero, *De captivitate babylonica Martin Luthers Werke* (ed Weimar) 6, 497-573, también, en *Oeuvres* 2 (Genève 1966), 161-260 (espec p 222-230, trad española, en T EGIDO, op cit , 126-132)

[37] Cf EGIDO, T , op cit , 130

examinaba a los comulgantes acerca del sentido de la cena: este examen catequético podía incluir la confesión privada y la absolución[38].

Para Lutero, la palabra de la absolución está en la proclamación del perdón de Dios, bien sea a través de la predicación, del bautismo, de la eucaristía o del ministerio de las llaves. Establece una diferencia entre la confesión y declaración del perdón como práctica entre los hermanos y el ejercicio del poder de las llaves por los ministros o pastores. Frente a los excesos anabaptistas, Lutero reconoce la institución divina de un ministerio público al que es necesario recurrir, salvo en caso de necesidad. Es a los ministros, puestos por Dios para suceder a los apóstoles y elegidos por la Iglesia, a quienes está reservado el ejercicio oficial y público del poder de las llaves[39].

En el *Gran Catecismo* (a. 1529), incluye Lutero una exhortación a la confesión. Y en la "Breve exhortación a la confesión" que añade a la segunda edición del *Catecismo*, del mismo año, exhorta fervorosamente a la práctica de la confesión privada: "si tú desprecias este tesoro y eres demasiado orgulloso para confesar tus pecados, concluiremos que no eres cristiano, que no debes participar en la Cena y que no puedes obtener el perdón de los pecados..."[40].

La *Confessio Augustana* (a. 1530) dice de las palabras de la absolución que "no son voz o palabra de un hombre presente, sino palabra de Dios que perdona los pecados, dado que la absolución se pronuncia en lugar de Dios y bajo su mandato". Después de indicar que nadie debe ser obligado a declarar detalladamente los pecados y que la confesión no "ha sido ordenada mediante la Escritura, sino instituida por la Iglesia", afirma que "la confesión, debido a la

[38] "No quiero dejarme quitar por nadie la confesion secreta y no la daria por ningún tesoro del mundo, porque sé cuánta fuerza y consolación me ha dado", dice Lutero en esta ocasión *Oeuvres*, op cit, *cit* 9, 98-100 Cf SORLEY MC, "Lutero y Trento sobre la fe necesaria para el sacramento de la penitencia", en *Concilium* 61 (1971), 88-98, SENN, F C, "La confesion de los pecados en las iglesias surgidas de la Reforma", en *Concilium* 210 (1987), 309-321 (espec p 310-312), GEREST, R C, art cit, 126-135, DUCH, LL, "Reformas y ortodoxias protestantes siglos XVI-XVII", en VILANOVA, E, op cit, 199-417 Lutero diverge profundamente en este punto de otros reformadores, como Zwinglio y Escolampio

[39] Cf MARGERIE, B DE, art cit, en *RevSR* 1 (1985), 127 En el *Pequeño Catecismo* de Lutero, se llama al confesor "venerable maestro" *(Oeuvres* 7, 157-189) Tanto para Lutero como para Calvino, el ministro de la confesion ha de ser, como norma general, el maestro, cf ALLMEN, J-J VON, "El perdon de los pecados como sacramento'en las iglesias de la Reforma", en *Concilium* 61 (1971), 125

[40] M LUTERO, *Oeuvres*, op cit, 7, 150-151 Cf MARGERIE, B DE, ibíd, SENN, F C, art cit, 311, GEREST, R C, art cit, 149

absolución, que es su parte capital y más fundamental, debe conservarse para el consuelo de las conciencias angustiadas y por algunos otros motivos"[41].

Contemporáneo de Lutero, Zwinglio encabeza en Zurich una reforma de parecido signo a la de Lutero, aunque más radical e incontrolada. Martín Bucero, impulsor de la reforma protestante en Estrasburgo, sigue una línea media entre el luteranismo y el protestantismo suizo, defendiendo la utilidad de la confesión privada al hermano, pero en la práctica la confesión cae rápidamente en desuso entre los protestantes[42].

Calvino escribe su obra fundamental, *Institution chrétienne,* en el año 1536, nueve años antes de que comience el concilio de Trento. Influido por la doctrina luterana de la justificación, la reconduce hacia la idea característica del calvinismo de la "doble predestinación", para la salvación o la condenación. En 1541 se produce el gran triunfo de Calvino en Ginebra, y, a partir de aquí, el gran reformador suizo aplica su proyecto sobre la comunidad cristiana, que destaca, en contraste con Lutero, la necesidad de las buenas obras, la subordinación del orden civil al eclesiástico y la organización ministerial de la comunidad a partir de la igual condición de los fieles[43].

Calvino rechaza tajantemente la sacramentalidad de la confesión, que considera de origen puramente eclesiástico, pero valora el uso no obligatorio de la confesión privada. Distingue en la Escritura dos formas de confesión privada: la confesión mutua de las faltas (Sant 5,16) y el perdón al hermano que ha causado una ofensa (Mt 18,15). Reconoce además la confesión pública, que nace de la necesidad de que el cristiano pecador se reconcilie con la Iglesia (1 Cor 5,1ss).

En la edición de las *Instituciones* del año 1539, después de su experiencia como pastor en Estrasburgo, indica que los pastores son las personas más adecuadas para hacer la confesión y recibir la absolución. En la edición de 1560 da un paso más y habla del poder de perdonar los pecados y liberar las almas que tienen los pastores.

[41] *Confessio Augustana Die Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche Herausgegeben im Gedenkjahr der Augsburgischen Konfession* (Gotinga 1976) (traducción, en VV AA , *La confesión de fe de Augsburgo ayer y hoy* (Salamanca 1981), 347-382, espec art 25, sobre la confesion, p 366-367)

[42] Martin Bucero quiso restaurar la antigua disciplina penitencial en algunas iglesias alemanas Cf SENN, F C , art cit , 318, DENIS, PH , art cit , 169, ALLMEN, J -J VON, *Le saint ministere selon la conviction et la volonte des Réformes du XVIe siecle* (Neuchâtel 1968)

[43] Cf DENIS, PH , art cit , 171-176

Sin embargo, por esta época ya estaban asentadas las prácticas de la Reforma protestante y la confesión no llegó a sobrevivir[44]. Las comunidades calvinistas tienden, sin embargo, a mantener severamente la disciplina; así, en Ginebra, a partir de la muerte de Calvino, se producía una media de cinco excomuniones semanales[45].

[44] Cf. SENN, F. C., art. cit., 313-314.

[45] Los magistrados civiles se encargaban de hacer efectiva la excomunión; cf. DENIS, PH., art. cit., 174; SENN, F. C., art. cit., 318.

CAPÍTULO XII

LA PENITENCIA EN EL CONCILIO DE TRENTO

BIBLIOGRAFIA

AMATO, A., *I pronunciamenti tridentini sulla necessità della confessione sacramentale nei canoni 6-9 della ses.XIV* (Roma 1974); BOROBIO, D., "El modelo tridentino de confesión", en *Concilium* 210 (1987), 215-235; CAVALLERA, F., "Le décret du Concile de Trente sur la pénitence et l'Extrême Onction", en *BLE* 24 (1923), 277-297; 25 (1924), 56-63; 127-143; 33 (1932), 73-95; 114-140; 224-238; 34 (1933), 62-68; 120-135; 35 (1934), 125-137; 36 (1935), 3-24; 39 (1938), 3-29; DUVAL, A., *Des sacrements au concile de Trente.* IV. *La confession* (París 1985), 151-222; JEDIN, H., *Historia del concilio de Trento* 3 (Pamplona 1975); LARRABE, J.-L., "La confesión de los pecados según el concilio de Trento", en VV.AA., *El sacramento...* (XXX SET), op. cit., 316-344; LOZANO ZAFRA, J. E., *La integridad de la confesión, ¿precepto divino o norma eclesiástica?* (Roma 1977); MARRANZINI, A., "Penitenza e confessione dei peccati al Concilio di Trento", en ID.; MARINO, A. DI, *Il sacramento della Penitenza. Analisi storica e prospettive pastorali* (Napoli 1972); NIKOLASCH, F., "Das Konzil von Trent und die Notwendigkeit der Einzelbeichte", en *Liturgisches Jahrbuch* 21 (1971), 150-167. Ver otros títulos en nota 1.

ANTECEDENTES

La inauguración del concilio de Trento no llega hasta finales del año 1545. Ya en la segunda sesión pública, en la que participan 42 miembros, se determina tratar conjuntamente las cuestiones doctrinales y las disciplinares, dando así a entender que la reforma intentaba alcanzar la vida y realidad del pueblo cristiano. Pero la posibilidad de incorporar a los trabajos del Concilio a las iglesias del bloque protestante aparecía muy lejana.

En los años 1540-1541 se habían celebrado en diversas ciudades alemanas (Hagenau, Worms, Ratisbona) varios coloquios entre teólogos católicos y protestantes (Juan Eck, Julio von Pflug, Juan Gropper, de parte católica; Melanchton, Bucero, Pistorius, de parte protestante), sobre la base de 23 artículos ("libro de Ratisbona"). Las discusiones tuvieron lugar con la presencia de los legados pontifi-

cios, Contarini y Morone, y con el apoyo del emperador Carlos V. Se vio entonces la dificultad de conciliar las posiciones de unos y otros, tanto en temas doctrinales como en cuestiones disciplinares.

Al anuncio de la celebración del concilio de Trento, los protestantes manifestaron abiertamente su rechazo. Lutero publica entonces una de sus diatribas más fuertes contra Roma, *Contra el papado de Roma, creado por el diablo.* En la Dieta de Ratisbona (a. 1546), los protestantes rechazan también la invitación que se les dirige. El 18 de febrero de 1546 muere Lutero a los sesenta y dos años y en ese mismo año se declara abiertamente la guerra de Esmalcalda entre los príncipes católicos y protestantes[1].

El concilio de Trento aborda en sus primeros decretos el tema de la Sagrada Escritura y de su interpretación, teniendo en cuenta las tergiversaciones que en este punto venían haciendo Lutero y sus seguidores. En relación con este tema, aparece luego el "decreto de reforma" sobre la enseñanza de la Sagrada Escritura y sobre la predicación, dos cuestiones que, en opinión de los protestantes, estaban abandonadas en la atención de la Iglesia y que eran efectivamente básicas para todo proyecto de reforma que quisiera inspirarse en la fe cristiana[2].

El tema de la justificación, clave para la comprensión de la fe y punto de especial fricción entre católicos y protestantes, comienza a discutirse en la quinta sesión del Concilio, a mediados de 1546, ocupando largas y acaloradas discusiones entre los padres conciliares. El decreto dogmático sobre la justificación, que se promulga en la sesión VI después de seis meses de discusión sobre el tema, configura en lo esencial la orientación doctrinal del concilio y pone el fundamento para el tratamiento de otros temas, en especial el de sacramentos. Juntamente con este decreto dogmático, se aprueba el decreto "de reforma" sobre la residencia de los obispos, cuestión

[1] *Fuentes* *CT* VI/1,12ss (etapa de Bolonia), *CT* VII, 233ss (etapa de Trento) Añadimos a la bibliografía citada otros títulos ARENDT, H -P , *Bussakrament und Einzelbeichte Die tridentinischen Lehraussagungen uber ihre Verbindlichkeit fur die Reform des Bussakramentes* (Freiburg/B 1981), BECKER, K J , "Die Notwendigkeit des vollstandigen Bekenntnisses in der Beichte nach dem Konzil von Trent", en *ThPh* 47 (1972), 161-228, BOELAARS, H , "L'indole giurisdizionale e la struttura giudiziale del sacramento della Penitenza", en *StMor* 8 (1970), 387-413, LATKO, E F , "Trent and the Auricular Confession", en *Franciscan Studies* 14 (1954), 3-33, SEMMELROTH, O , "Das Bussakrament als Gericht", en *Scholastik* 37 (1962), 530-549

[2] "Con instinto seguro y auténticamente romano para lo decisivo —dice Lortz— no fueron las cuestiones de la Reforma tratadas en primer lugar, sino los dogmas de fe discutidos", cf LORTZ, J , *Historia de la Reforma* 2 (Madrid 1963), 234, VILANOVA, E , op cit , 561-580

que constituía una grave y prolongada anomalía en la vida de la Iglesia.

A continuación, los padres conciliares abordan el tema de los sacramentos. Estudia este tema un grupo de 40 teólogos, entre los que figuran los jesuitas españoles Laínez y Salmerón, como enviados del Papa; el franciscano Alonso de Castro, profesor de Alcalá; el dominico Melchor Cano, de la Universidad de Salamanca; el canciller de la Universidad de Lovaina, Rouard Tapper; Juan Gropper, de la Universidad de Colonia, autor del *Enchiridion christianae religionis;* etc.[3] En el estudio del tema de los sacramentos en general y de los primeros sacramentos (bautismo y confirmación), se hace una confrontación entre la doctrina protestante, extraída de los escritos de Lutero, y la doctrina teológica enseñada en la Escolástica, especialmente la de la escuela tomista.

Al lado de estos temas doctrinales estudiados en la sesión séptima del Concilio, se tratan en la misma sesión importantes cuestiones de reforma eclesiástica, como las relativas a la acumulación de obispados y prebendas y a las cualidades que han de tener los prelados.

En la sesión VIII, se decide el traslado del Concilio a la ciudad de Bolonia, en parte por el temor a la peste, que llegó a afectar incluso a algunos padres conciliares, en parte por el deseo de los padres del Concilio de estar más libres de las presiones del emperador. La fase conciliar de Bolonia (marzo 1547-septiembre 1549) discurre con discreción, evitando dejarse influir por los problemas que afectaban a las relaciones entre el papa y el emperador y sin llegar a dictaminar ningún decreto, pero con la participación de un grupo muy numeroso de teólogos y obispos que siguen trabajando en el tema de los sacramentos, especialmente la eucaristía y la penitencia[4].

Los errores protestantes sobre la penitencia se recogen en 14 artículos, extraídos principalmente de las obras de Lutero y escogidos entre 29 que habían sido presentados por el general de los agustinos, Seripando. Este material de trabajo será utilizado por los padres conciliares en la segunda etapa del Concilio, que tendrá lugar de nuevo en Trento, en mayo de 1551, con no pequeñas dificultades. Tratado el tema de la eucaristía en la sesión XIII, se fijan los temas de la penitencia y extremaunción para la sesión siguiente, a celebrar en noviembre del mismo año. Intervienen en la sesión 50 teólogos,

[3] Cf DUVAL, A , "Le concile de Trente et la confession", en *MD* 118 (1974), 131-180 (espec p 156-157)

[4] Cf GARCÍA-VILLOSLADA, R , op cit , 3, 794ss

entre los que sobresalen Diego Laínez y Melchor Cano. Los padres conciliares son 64[5].

El sacramento de la penitencia fue uno de los grandes temas del concilio de Trento. La necesidad de afrontar detenidamente las principales cuestiones doctrinales y disciplinares relativas a la confesión se hacía urgente teniendo en cuenta las doctrinas y decisiones prácticas adoptadas por los reformadores y no sólo algunas críticas que provenían de católicos ilustrados como Erasmo o Luis Vives[6]. La mayor preocupación de los padres de Trento se centraba en las ideas de Lutero y sus seguidores, que partían de una concepción sobre la fe, la Iglesia y los sacramentos intencionadamente distanciada de la católica[7].

El cardenal Marcelo Crescenzi, legado del Papa y presidente del Concilio, presenta en la sesión XIV (15 octubre 1551) los puntos esenciales en los que la doctrina protestante se apartaba de la enseñanza católica. Los "errores" habían sido extraídos de las obras de Lutero, Melanchton y Calvino. La presencia oficial en Trento, a finales del año 1551, de algunos delegados protestantes que no son admitidos a participar en las sesiones de trabajo no tuvo consecuencias de relieve, salvo la precaución de los padres de no tomar inmediatamente posición acerca de la comunión bajo las dos especies[8].

Los propios cánones aprobados por el Concilio recogen expresamente los puntos rechazados de los reformadores[9]:

[5] Cf Jedin, H , "La nécessite de la confession privee selon le concile de Trente", en *MD* 104 (1970), 88-115

[6] Erasmo se lamenta de que los confesores no tengan los conocimientos y las cualidades necesarias para ejercer su mision *Exomologesis* (o "Methodus confitendi", a 1524), en *Erasmi Opera* V, 1466 En el mismo sentido se manifiesta J Eck, en su carta al papa Adriano, cf Duval, A , *Des sacrements* , op cit , 161 Erasmo reprocha a Lutero el que haya estirado demasiado la cuerda, cf Denis, Ph , "Remplacer la confession ", art cit , 166-167 Sobre la postura del gran humanista holandes, opina J Lorzt que se esforzó en profundizar la piedad cristiana y purificar la administracion eclesiastica de ciertos abusos, pero sus esfuerzos van unidos a posturas adogmaticas y relativistas, cf op cit , 244, Massaut, J P , "La position oecumenique d'Erasme sur la pénitence", en *Reforme et humanisme* (Montpellier 1975), 260ss

[7] Ver nota 34 del cp 11

[8] Cf Duval, A , *Des sacrements* , op cit , 188 El 16 de noviembre queda formada la Comisión para la redacción de la doctrina y de los cánones El legado pontificio propone a dicha Comisión un proyecto de doctrina redactado, entre otros, por los teólogos Laínez y Salmerón, cf Rovira Belloso, J M , "El sagrament de la Penitencia en el concili de Trento", en *RCatT* 15/1 (1990), 67-137 (espec p 77)

[9] Los artículos extraídos de las obras de los reformadores para ser examinados en la etapa conciliar de Trento son 12, dos menos que en Bolonia, cf Rovira Belloso, ibid , 79-82

— la reducción del texto de Juan 20,22ss a la "predicación del Evangelio" (canon 2);

— la reducción de los actos penitenciales al remordimiento de conciencia o a la fe puesta en el Evangelio y en la absolución (canon 4);

— la afirmación de que la "atrición" no es un dolor útil y bueno (canon 5);

— la afirmación de que la confesión privada es una institución humana, ajena al mandato de Cristo (canon 6);

— la afirmación de que la confesión de los pecados mortales no es necesaria por derecho divino ni es humanamente posible, y la de que no es lícito hacer confesión de los pecados veniales (cánones 7 y 8);

— la afirmación de que la absolución sólo sirve para "declarar" que los pecados han sido perdonados (canon 9);

— la afirmación de que todos los fieles y no sólo los sacerdotes son ministros de la absolución (canon 10);

— la negación del derecho de los obispos a reservar determinados pecados (canon 11);

— la afirmación de que la pena debida por el pecado se perdona enteramente con el perdón de la culpa, y la de que la satisfacción consiste solamente en creer en los méritos de Jesucristo (canon 12).

Estos "errores" pueden evidentemente atribuirse a los protestantes solamente de una forma parcial y selectiva, en cuanto señalan puntos concretos en los que son ostensibles las diferencias entre las posturas de los protestantes y la doctrina católica en el tema de la confesión. El concilio de Trento opone a las tesis protestantes la doctrina que se enseña en las escuelas más representativas de la Escolástica, respetando cuidadosamente las divergencias que en cuestiones de menor importancia existían entre dichas escuelas.

Las cuestiones históricas relacionadas con el sacramento de la penitencia no eran en general suficientemente conocidas en aquella época, pero los protestantes ponían mayor énfasis que los católicos en este punto. Lo que diferencia más profundamente a unos y otros desde el punto de vista doctrinal es su distinta concepción acerca de la gracia como realidad que eleva la condición del hombre y que se manifiesta a través de la fe, los sacramentos y las buenas obras. En la espiral de estas diferencias entraba la idea de la sacramentalidad.

Lutero y Calvino toman como norma exclusiva de fe, la Escritura y buscan en ella apoyo para sus ideas y reformas, reduciendo a meras tradiciones humanas lo que no consta expresamente en los

libros sagrados[10]. Los teólogos y padres del concilio de Trento parten de la realidad de la Iglesia, jerárquicamente constituida, que es fiel a la voluntad de Cristo cuando transmite la tradición de la fe, defiende la ortodoxia y celebra el culto y los sacramentos[11].

ALCANCE DOGMATICO DE LA ENSEÑANZA DE TRENTO

Antes de entrar en la enseñanza de Trento sobre el sacramento de la penitencia, conviene precisar el alcance dogmático de las fórmulas doctrinales adoptadas por el Concilio. Es en los cánones doctrinales donde los padres de Trento tratan de aquilatar al máximo sus afirmaciones, si bien la extremada concisión con que se formulan estas "definiciones" plantea no pequeñas dificultades de hermenéutica.

La fórmula, "de derecho divino" *(iure divino),* aplicada a una determinada realidad, expresa en el lenguaje conciliar la afirmación de que esa realidad es irrenunciable para la Iglesia, en cuanto procede de la voluntad de Jesucristo y constituye algo esencial en el mandato divino que ella ha recibido. No siempre, sin embargo, que el Concilio usa esta fórmula, lo hace teniendo en cuenta un mismo tipo de argumentos o dando a esta afirmación el mismo alcance dogmático. Una verdad o realidad puede ser de "derecho divino" y por tanto verdad de fe, en la concepción tridentina, si puede verificarse directamente en la palabra escrita de la Biblia y también si procede de la tradición apostólica, recogida y transmitida fielmente a través de los padres y concilios, de su enseñanza y de su misma praxis litúrgica.

Suele hablarse, en referencia a Trento, de tres grados de "derecho divino": el primero afecta a lo que se contiene explícitamente en la Sagrada Escritura; el segundo, a lo que está en la Escritura de forma "implícita", pudiendo deducirse de ella como una consecuen-

[10] Como ejemplo del criterio de interpretación que utilizan los padres conciliares en Trento, presenta Duval las diversas explicaciones que se dan sobre la suspensión del oficio de confesor en la iglesia de Constantinopla los protestantes (Escolampio, Calvino) deducen de este hecho que la confesión no es de derecho divino, mientras que los católicos (Gropper) arguyen que el hecho afecta a la penitencia pública y no a la confesión privada, cf DUVAL, A, *Des sacrements* , op cit, 115-116, 188-191, ID, "Le concile de Trente ", art cit, 162-165

[11] Los votos de los teólogos de Trento van frecuentemente acompañados de testimonios bíblicos y patrísticos y de razones teológicas, en cambio, muchos obispos se limitan a declarar el caracter erróneo de las tesis protestantes, cf ROVIRA BELLOSO, art cit, 77-88

cia necesaria; el tercero, a lo que ha sido establecido por la misma Iglesia en concilios y decisiones solemnes. El sentido y alcance dogmático de esta fórmula puede igualmente analizarse a la luz de los razonamientos y explicaciones que se encuentran en los capítulos doctrinales del Concilio, correspondientes a los diversos cánones [12].

DOCTRINA DE TRENTO SOBRE EL SACRAMENTO DE LA PENITENCIA

La doctrina de Trento sobre el sacramento de la penitencia podemos dividirla en los siguientes puntos:

1. Institución del sacramento.
2. Constitución del sacramento.
3. Necesidad y forma de la confesión de los pecados.
4. Significado de la absolución.
5. Valor de las obras satisfactorias.

Institución del sacramento

Los teólogos y padres del concilio de Trento parten de un esquema general sobre los sacramentos, en el que son prioritarias las cuestiones relativas al origen o institución del sacramento, los elementos que lo constituyen a modo de materia y forma, las condiciones requeridas para poder administrarlo y recibirlo [13]. La primera de las cuestiones no plantea en principio especiales dificultades, si se

[12] G Escude Casals dio a conocer en 1967 el voto inedito de los teólogos franciscanos, en el que se habla de cuatro grados de derecho divino, que vienen a coincidir con los señalados en el texto Las actas de la edición Goerresiana del concilio de Trento recogen el voto de Fr Antonio Delfinus (Delfino), que se refiere a tres grados "iuris divini" el primero afecta a lo contenido en la Escritura, el segundo, a lo que está en la Escritura "implicite, quasi per quamdam concomitantiam necessariam", el tercero, a lo que ha sido establecido por la Iglesia, las cosas que "sunt statuta ecclesiae et conciliorum", cf Escude Casals, G , *La doctrina de la confesión íntegra desde el el IV concilio de Letran hasta el concilio de Trento* (Barcelona 1967), Franco, R , "La confesión en el concilio de Trento exégesis e interpretación", en VV AA , *El sacramento* (XXX SET), op cit , 303-316 (espec p 308-309), Rovira Belloso, art cit , 68 y nota 3, Vorgrimler, H , "La lucha del cristiano con el pecado", en VV AA , *Mysterium salutis* 5 (Madrid 1984), 401-402 y notas 115-117

[13] El decreto de reforma de la sesión XIV trata de la jurisdicción de los obispos y de su misión pastoral en relación con los clérigos

tiene en cuenta que ya en la sesión VII se ha definido que los sacramentos son siete y entre ellos se cita el de la penitencia. En esta misma sesión se expresa también con claridad lo que el Concilio entiende por sacramento: un rito instituido por Cristo, que significa, contiene y confiere la gracia al que lo recibe, siempre que éste no ponga obstáculo por su parte [14].

La afirmación de la sacramentalidad de la penitencia no presenta, por tanto, duda alguna para los teólogos y padres del Concilio, que, usando la fórmula adoptada con carácter general en los cánones, condenan a quienes rechacen dicha afirmación [15]. El capítulo doctrinal correspondiente desarrolla con cierta amplitud el tema de la institución del sacramento, haciendo ver la importancia de la penitencia como virtud antes de la venida de Jesús y la nueva realidad de la penitencia-sacramento que Cristo instituye para el perdón de los pecados cometidos después del bautismo [16].

En el canon siguiente hace el Concilio una alusión más explícita a la diferencia entre el bautismo y la penitencia, negada por la doctrina protestante, y recoge la feliz expresión de los padres llamando a la penitencia "segunda tabla de salvación". En cuanto a los textos bíblicos alusivos a la institución del sacramento, los padres tridentinos muestran su preferencia por el *logion* de Juan, que recoge las palabras de Jesús en su primera aparición a los discípulos, confiriéndoles el poder de "perdonar y retener" los pecados. Estas palabras —dice el Concilio refiriéndose a la doctrina protestante— no deben tergiversarse entendiéndolas únicamente en relación con el mandato de "predicar" el Evangelio, sino que han de interpretarse según el sentido que la Iglesia católica vio en ellas desde un principio [17].

Invoca el Concilio en favor del sentido de este texto la constante tradición de la Iglesia católica, sin hacer referencia en este canon a los textos de Mateo sobre el poder de "atar y desatar", textos que, como hemos visto en anteriores capítulos, aparecen frecuentemente citados en la literatura cristiana de los primeros siglos en favor de

[14] Sto Tomas explica el sentido en el que los sacramentos contienen y causan la gracia la "contienen" "secundum esse fluens et incompletum", la causan en cuanto instrumentos instituidos por Dios para esa finalidad, *S Th* III, q 62, a 3c y ad 3, a 1c , C de Florencia, D 695 DS 1310

[15] El artículo 1 sobre la sacramentalidad de la penitencia es nuevo respecto a los contemplados en Bolonia y atiende sobre todo a la doctrina expuesta por Calvino en su principal obra, *Institution chretienne,* cf JEDIN, H , op cit , 472ss

[16] TRENTO, ses XIV, cp 1 D 894 DS 1668

[17] Canon 3 D 913 DS 1703 El capítulo 12 de la sesion VI, sobre la justificacion, se refiere tambien al texto de Jn 20,22-23, al hablar del sacramento de la penitencia D 807 DS 1542

la potestad de la Iglesia para perdonar los pecados cometidos después del bautismo. El Concilio reserva el texto de Mateo 18,18 para el momento en que expone la doctrina sobre el ministro del sacramento, citándolo en primer lugar, juntamente con el de Juan 20,23[18]. La preferencia del Concilio por el *logion* de Juan, al hablar de la institución del sacramento, va más relacionada con el uso que hace de este texto la Escolástica y por la mayor claridad de su significado en lo que se refiere al efecto principal del sacramento, el perdón de los pecados.

Constitución del sacramento

La segunda de las cuestiones que trata el concilio de Trento se refiere a la constitución del sacramento, esto es, a los elementos que forman parte esencial de la realidad del sacramento. En este punto, como ya hemos visto, la teología escolástica coincide en reconocer la importancia de tres elementos —contrición, confesión y satisfacción— que, unidos a la absolución, constituyen el sacramento, pero ofrece diversas explicaciones sobre la forma en que intervienen dichos elementos en el efecto final del sacramento, el perdón de los pecados. Por su parte, los reformadores parten de una idea más vaga de la sacramentalidad y tienden a destacar en la práctica de la confesión el valor de la absolución, como signo en el que se afianza la fe del creyente.

La doctrina de Trento en este punto atiende principalmente, de acuerdo con su trayectoria general, a las ideas protestantes, en cuanto reducen el sacramento a uno solo de sus elementos o destacan unilateralmente el valor subjetivo de la fe personal y de la confianza del penitente en perjuicio de la causalidad objetiva del sacramento. Adopta el Concilio la explicación tomista, según la cual los "actos" del penitente (contrición, confesión, satisfacción) constituyen el sacramento, juntamente con la absolución, a modo de "materia" y "forma". Tanto en el canon 4 como en el capítulo 3, afirma que los actos del penitente se requieren "en orden a la íntegra y perfecta remisión de los pecados". En el capítulo 3, favorece en cierto modo la explicación escotista, al añadir el importante inciso de que en la absolución está principalmente la fuerza del sacramento[19].

[18] Capítulo 6 y canon 10 D 902, 920 DS 1684, 1710

[19] D 896, 914 DS 1673, 1704 A los términos "integram et perfectam" del canon 4, el capítulo 3 añade "plenam" Según Santo Tomás, los actos humanos, que no pueden llamarse en sentido estricto materia, "comparantur ut materia", *S.Th.* III, q 90, a 1 ad 2 Curiosamente, al destacar el valor de la absolución, el concilio se

Entre los actos del penitente, la contrición es considerada por la generalidad de los teólogos escolásticos la parte más esencial e insustituible. Santo Tomás afirma que ella contiene virtualmente toda la penitencia[20]. Las explicaciones escolásticas divergen, sin embargo, en la forma de entender la participación de la contrición en el sacramento de la penitencia. Las nociones de "atrición" y "contrición", como dos formas diferenciadas de arrepentimiento, son de uso corriente en tiempos del concilio de Trento. Los padres tridentinos descienden también a estas particularidades, para destacar en primer lugar el valor de la contrición frente a la doctrina de los protestantes, que la acusaban de "hipócrita" e "inútil", y para explicar al mismo tiempo su papel en la causalidad del sacramento[21].

Especialmente en el capítulo 4, trata la doctrina tridentina de explicar los conceptos de atrición y contrición, o de contrición "imperfecta" y contrición "perfeccionada por la caridad", teniendo en cuenta los motivos que inspiran estos actos y su relación con la gracia divina. El Concilio recoge aquí la doctrina clásica y fundamental, según la cual la contrición perfecta o informada por la *caridad coincide con la penitencia interior y es signo del perdón* divino. Sin embargo, esta forma de contrición, que puede producirse alguna vez *(aliquando)* antes de que se reciba el sacramento, incluye —dice el Concilio— el deseo del sacramento y es causa de reconciliación en virtud de esta interior vinculación con el sacramento[22]. De acuerdo con la explicación tomista, hace aquí Trento una interpretación equilibrada de la relación que tienen con el perdón tanto la contrición perfecta como el sacramento: la contrición no sustituye propiamente al sacramento, sino que lo "incluye", o, más exactamente, incluye el deseo del sacramento (en cuanto que el amor que mueve a la contrición no puede excluirlo) y recibe de este modo su influencia gratificante.

Las disputas de los escolásticos en lo que se refiere al concepto y al valor de la "atrición", como "disposición" penitencial para

acerca de algún modo a la doctrina protestante que pone el acento en la palabra de la absolución. Pero en la visión de Trento el "opus humanum" del penitente forma parte del "opus divinum" del sacramento.

[20] "Una pars integralis potest continere totum, licet non secundum essentiam: fundamentum enim quodammodo virtute continet totum aedifitium. Et hoc modo contritio continet virtute totam poenitentiam", III, q.90, a.3 ad 2.

[21] Lutero manifiesta una verdadera fobia a este tipo de atrición o dolor basado en el temor y no ahorra epíteto alguno para desacreditarlo.

[22] D 898 DS 1677. Según la redacción del Concilio, si esta contrición puede reconciliar con Dios al pecador antes de que se reciba el sacramento, dicha reconciliación no puede atribuirse a la contrición "sine sacramenti voto, quod in illa includitur".

acceder a la gracia del sacramento, llegan a disquisiciones sólo justificadas por la necesidad de demostrar sus opiniones escolares[23]. La doctrina de Trento no quiere descalificar ninguna de estas opiniones y se limita a reconocer el aspecto bueno o positivo que puede haber en todo tipo de dolor. Evita decir que esta forma de dolor sea "suficiente para la constitución del sacramento" (estas palabras fueron suprimidas del texto conciliar), pero insiste en la bondad de este tipo de arrepentimiento, que, según las matizaciones que hace el propio Concilio, implica al menos el rechazo del pecado y el propósito de no volver a cometerlo[24].

La confesión de los pecados

Los cánones 6 y 7 de la sesión XIV del concilio de Trento se refieren al difícil y polémico tema de la confesión de los pecados. La confesión, tal como se entiende por católicos y protestantes en aquel momento, es la forma de reconciliación practicada en la Iglesia. El concilio IV de Letrán (a. 1215) impone a todos los cristianos la obligación de hacer esta confesión, al menos una vez al año. Se trata en realidad del único medio del que disponen los cristianos para obtener la reconciliación de la Iglesia. Negar su legitimidad equivalía a negar la existencia del sacramento de la penitencia.

En torno a la confesión, los protestantes veían sobre todo sus connotaciones históricas y disciplinares: sus diferencias con la penitencia antigua, la preponderancia que en ella tenía la parte dedicada a la declaración de las faltas, su carácter de obligatoriedad. En cuanto a sus orígenes, los protestantes consideraban a la confesión católica demasiado distante del Evangelio, en la forma de practicarse, en su concepción sacramental y en el mismo espíritu que la inspiraba. Lutero, que alaba y pondera la confesión como medio para vencer el pecado y avivar la fe en el perdón, rechaza decididamente en ella aquello que él considera añadidura o imposición humana, primacía de la acción personal sobre la obra de la gracia, forma de agravar el peso de la conciencia y de sofocar la fe y la esperanza cristiana.

[23] Cf. FLOREZ GARCIA, G., *La reconciliación...*, op. cit., 255 y nota 135.

[24] En realidad, ningún motivo basado en realidades objetivas de fe, que ayude al hombre —cuya psicología es variada y compleja— a convertirse, debe ser despreciado. La noción principal que Trento da acerca de la contrición es ésta: "dolor interior y rechazo del pecado cometido, con el propósito de no volver a pecar", D 897 DS 1676.

Entre las proposiciones sobre la doctrina de los reformadores que estudian los padres de Trento —en la etapa de Bolonia y en la segunda etapa de Trento—, dos se referían directamente a la confesión: una, a la confesión "auricular" (Bolonia) o "sacramental secreta" (Trento), negando que fuese de "derecho divino". La formulación empleada en Bolonia niega que sea necesaria, ya que los pecados pueden ser perdonados sin ella por la contrición y la fe. La usada en Trento niega que la confesión sea mencionada por los Santos Padres o antes del concilio de Letrán y reconoce únicamente la "penitencia pública". La segunda de las proposiciones se refería a la confesión "íntegra", negando simplemente que fuese necesaria[25].

A tenor de estas dos clases de proposiciones, estudiadas en Bolonia y en Trento, la atención del Concilio se centra principalmente en dos puntos: la confesión, considerada como parte integrante del sacramento, y la confesión en cuanto declaración de los pecados. A cada uno de estos dos puntos se refieren los cánones 6 y 7 de la doctrina conciliar.

Las observaciones de los teólogos y padres del Concilio, en relación con ambas cuestiones, giran en torno al "derecho divino" de la confesión sacramental. El canon 6 hace una importante distinción entre la "confesión sacramental" y la forma privada de la confesión (o "el modo de confesión secreta que se hace al sacerdote"), a través de la cual se manifiesta la distinta apreciación que se hace de la confesión en sí misma y de la confesión como forma específica de manifestar las faltas "privadamente" al sacerdote[26].

Por lo que se refiere a la "confesión sacramental", el canon afirma que "ha sido instituida y es necesaria para la salvación por derecho divino". Por lo que afecta a la forma secreta de la confesión que se hace al sacerdote, dice que ha sido siempre observada por la Iglesia, que no es ajena al mandato y a la institución de Cristo y que no es una mera institución humana[27]. La referencia del canon a la

[25] Los padres sustituyen el termino "auricularis", usado en Bolonia y al que se refiere irónicamente Calvino, por el de "vocalis" y mas tarde por la formula que aparece en la redaccion final del canon 6, "modum secrete confitendi" D 916 DS 1706 Cf FRANCO, R , art cit , 305, JEDIN, H , *Historia del concilio* , op cit , 477, ID , "La necessite de la confession ", art cit , 102

[26] Las intervenciones de diversos teologos y obispos coinciden en señalar que el "derecho divino" no afecta a la forma, secreta o no, de la confesión Así, Tapper, los obispos de Granada, Siracusa, Orense, Chioggia, Calahorra, León, Guadix, Modena Cf JEDIN, H , "La necessité de la confesion ", art cit , 107-108 Según Tapper, el derecho divino impone la confesion "tantum in genere" "Est autem iuditium Ecclesiae quod secreta vel publica fiat", cf BOROBIO, D , *Reconciliacion penitencial*, op cit , 66, nota 91

[27] Canon 6 "Si quis negaverit, confessionem sacramentalem vel institutam vel ad

"confesión sacramental" puede hacer suponer que alude al sacramento de la penitencia en su conjunto. Pero las intervenciones de algunos teólogos en el Concilio dan a entender que el canon habla aquí de la confesión como parte del sacramento[28].

Partiendo de este último supuesto, el canon viene a afirmar la necesidad y el origen divino de la confesión o manifestación y reconocimiento de la propia culpabilidad, prescindiendo en este caso de la forma en que se ha practicado la confesión, ya sea en la penitencia antigua o en la penitencia conocida como confesión privada. Esta interpretación parece encajar mejor en el orden del Concilio, que trata primero del sacramento de la penitencia y posteriormente de sus diversas partes o elementos que lo constituyen.

El Concilio afirma, pues, respecto a la confesión que forma parte integrante del sacramento, que "es necesaria por derecho divino". Hemos de preguntarnos, por tanto, en qué sentido y bajo qué supuestos considera Trento que la confesión constituye "por derecho divino" parte del sacramento. Teniendo en cuenta el diverso alcance que la expresión "derecho divino" tiene en el uso del concilio de Trento, según decíamos más arriba, los especialistas en el tema opinan que debe interpretarse según el segundo grado de "derecho divino", es decir, como algo que se deduce como natural consecuencia de la naturaleza misma del sacramento instituido por Jesucristo. En efecto, teniendo en cuenta que en el sacramento la Iglesia ejerce el poder de "perdonar y retener" los pecados, sobre aquellos cristianos que acuden a ella arrepentidos, la confesión se revela como el medio indispensable para poder ejercer justamente dicho poder[29].

salutem necessariam esse iure divino, aut dixerit, modum secrete confitendi soli sacerdoti, quem Ecclesia catholica ab initio semper observavit et observat, alienum esse ab institutione et mandato Christi, et inventum esse humanum, a. s." D 916 DS 1706

[28] La cuestión de la institución divina del sacramento ha sido tratada anteriormente en el canon 3 y no hay razones para pensar que el concilio quiera repetirse en este punto.

[29] Los teólogos hablan de una deducción "bona et formali consequentia" de lo que con toda evidencia es de derecho divino de primer grado (Jn 20,23). La deducción tiene dos tiempos: del poder de las llaves se infiere su carácter judicial, puesto que se trata de un juicio, éste no puede ejercerse sino mediante el conocimiento adquirido a través de la confesión. Cf. Duval, A., "Des sacrements...", op. cit., 201-202; Franco, R., "La confesión en el concilio de Trento...", art. cit., 309. El capítulo doctrinal correspondiente al canon 6 (cp 5), expone con claridad esta razón fundamental en favor de la necesidad de la confesión: sin conocer la "causa", los sacerdotes no pueden ejercer el "juicio" del sacramento ni imponer con equidad las correspondientes "penas": D 899 DS 1679. La necesidad de la confesión se afirma también en el canon 9 (D 919 DS 1709), relacionándola con la absolución.

Refiriéndose a la interpretación de este canon, H. Jedin dice lo siguiente: "La confesión sacramental, en cuanto incluye la confesión privada y la confesión pública, viene calificada como parte integrante de derecho divino. La confesión privada o secreta se considera, con cierta prudencia, "como no extraña a la institución y al mandato de Cristo"[30]. A. Amato sostiene que la confesión sacramental, en cuanto parte del sacramento e independientemente de la forma práctica de realizarse, es de derecho divino y necesaria para la salvación, ya que se deriva como consecuencia inmediata del texto de Juan 20,23, fundamento de la institución del sacramento. En la segunda parte del canon, el Concilio reconoce que la forma privada de la confesión es una de las posibles realizaciones prácticas de dicha confesión[31].

El canon 7 extiende la necesidad por "derecho divino" de la confesión a los pecados mortales. La proposición 5 sobre la doctrina protestante, tal como aparece en la versión utilizada en Bolonia y en la de Trento, recogía la doctrina protestante negando la necesidad de la confesión íntegra de los pecados en orden al perdón. El canon aprobado en Trento es muy estricto y minucioso al respecto, pero se mantiene dentro de los límites del concepto de integridad formal, es decir, de una confesión que abarca solamente aquellos pecados mortales que se recuerdan y no necesariamente todos los pecados cometidos. La confesión está, por tanto, en función de la sinceridad del penitente y no de una investigación judicial.

La necesidad de confesar todos y cada uno de los pecados mortales que se recuerdan, incluidos los ocultos, va también directamente relacionada con el carácter del poder que la Iglesia ejerce en el sacramento de la penitencia, según explica ampliamente el Concilio en el capítulo doctrinal correspondiente[32]. Está, pues, de algún

[30] H Jedin añade que no se evita, sin embargo, el error historico de considerar que la confesion privada estuviera en uso desde los orígenes de la Iglesia, cf art cit de *MD*, 113 En el capitulo 5, exponen mas ampliamente los padres conciliares su pensamiento sobre los origenes de la confesion privada, "secreta confessio sacramentalis" D 901 DS 1683 Dos arzobispos, el de Oviedo y el de Becatelli, piden que se supriman las palabras "ab initio" *CT* VII/1, 329,21, 331,7-8

[31] Cf AMATO, A , "Il concilio di Trento punto di arrivo e di partenza per il sacramento della Penitenza", en VV AA , *Valore e attualita del sacramento della Penitenza* (Zurich-Roma 1974), 47-63 (espec p 55)

[32] "Si quis dixerit, in sacramento poenitentiae ad remissionem peccatorum necesarium non esse iure divino confiteri omnia et singula peccata mortalia quorum memoria cum debita et diligenti praemeditatione habeatur ", canon 7 D 917 DS 1707, capítulo 5 D 899-901 DS 1679-1683 Gerardo de Hamericourt propone la formula mas generica, "quae memoria occurrunt", cf PEREZ DE LOS RIOS, J M ª, "Confesion generica, especifica y numerica en el concilio de Trento", en VV AA ,

modo contenida en la necesidad de la confesión sacramental, a la que se refiere la primera parte del canon anterior, y juntamente con ella ordenada a posibilitar el ejercicio del poder de perdonar y retener los pecados.

El canon 7 habla de los pecados mortales y de las circunstancias que cambian su especie, pero no da otros criterios para determinar el concepto de pecado "mortal". Tampoco en el capítulo doctrinal sobre la confesión aparecen indicaciones en este sentido. Por ello los hermeneutas del concilio de Trento buscan en sus actas y en las intervenciones de los teólogos y padres conciliares los datos que pudieran ayudar a una mejor interpretación de su pensamiento.

Entre los numerosos argumentos escriturísticos que se manejan en el Concilio en favor de la necesidad de la confesión específica, destaca el texto de Juan 20,21-23: el ejercicio de la potestad de perdonar y retener los pecados exige el conocimiento previo de aquello que ha de ser perdonado o retenido[33]. Los teólogos y padres de Trento apelan también a los testimonios de la Tradición[34]. Pero no encontramos en el Concilio una verdadera noción sobre el pecado mortal. En la sesión VI, sobre la justificación, se describe el paso de la situación de pecado a la situación de gracia en términos de "justicia" y "amistad": el hombre pasa a ser, "de injusto, justo", "de enemigo, amigo" de Dios[35]. Esta descripción sobre los efectos de la gracia en el pecador nos da a entender que la situación de pecado implica una actitud voluntaria de "enemistad" con Dios.

El canon 7 incluye, entre los pecados mortales que han de confesarse, los pecados ocultos, teniendo en cuenta la doctrina de Lutero, que exceptuaba estos pecados por considerarlos pertenecientes

El sacramento (XXX SET), op cit, 345-371 (espec p 352) Los moralistas y tratadistas del sacramento de la penitencia posteriores a Trento interpretan la necesidad de la confesión íntegra teniendo en cuenta las limitaciones físicas y psíquicas del penitente que en determinadas circunstancias puede manifestar su arrepentimiento y deseo de perdón a traves de otros signos

[33] En este punto se manifiestan, entre otros, el P Lainez y el canciller de la Universidad de Lovaina, R Tapper, cf Pérez de los Rios, J M ª, art cit, 355 (nota 34) Esta relación entre el juicio y la causa que se somete a la potestad judicial de la Iglesia se establece tambien mirando al sentido de la satisfaccion, que ha de ser proporcionada a la gravedad del pecado y adecuada a la herida que se desea curar

[34] San Ambrosio es el que ofrece testimonios más claros De San Jerónimo se cita el texto clasico "si enim aerubescat aegrotus, vulnus medico confiteri, quod ignorat medicina non curat" PL 23, 1152 El padre mas citado es San Agustin Cf COUTO, J A DO, *De integritate confessionis apud Patres concilii Tridentini* (Romae 1963)

[35] D 799 DS 1528 (cp 7) Ya Erasmo criticaba la noción de pecado, demasiado ligada a un sistema de preceptos eclesiasticos de orden puramente positivo, que se daba en los manuales de confesores, cf DUVAL, A, *Des sacrements*, op cit, 183

al fuero interno y difíciles de especificar. El Concilio entiende por pecado oculto, según Pérez de los Ríos, el cometido "por un acto interior o exterior, que permanece secreto y es conocido sólo por el penitente"[36].

El concepto de "circunstancias que cambian la especie de pecado" fue también muy debatido por los teólogos y padres del Concilio. La fórmula, tal como aparece en la redacción del canon 7 ("circumstantias, quae peccati speciem mutant"), fue propuesta por el obispo de Huesca. Algunos padres no eran partidarios de que apareciera dicha frase en el texto; otros proponían fórmulas más exigentes que aludieran a las circunstancias agravantes del pecado. Las razones dadas por los padres para aludir a las circunstancias de los pecados que, según los protestantes, no son sino cosas inventadas por hombres ociosos, se recogen en el capítulo doctrinal correspondiente: afectan a la integridad de la confesión y deben ser conocidas por el ministro del sacramento, a fin de que pueda juzgar rectamente acerca de la gravedad de los pecados e imponer las penas adecuadas[37].

El canon 7 alude finalmente a los pecados "veniales", para afirmar, en contra de la opinión protestante, que es lícito confesarlos. El teólogo alemán J. Gropper expresa el deseo de que se explique la diferencia entre pecados mortales y veniales, lo cual indica que no estaba clara para todos[38]. La afirmación conciliar, en el sentido de que es lícito confesar los pecados veniales, resuelve discretamente la dificultad de diferenciar los pecados graves de los leves, no siempre fácil en la práctica, y reconoce al mismo tiempo la amplia función de la confesión en orden a la reconciliación y a la guía espiritual de las almas.

Acerca del alcance que debe darse, en el contexto del canon 7, a la afirmación conciliar de que la confesión de los pecados mortales es necesaria "por derecho divino", hemos de tener en cuenta, en primer lugar, que dicha afirmación va unida a la que se hace en el canon anterior sobre la confesión sacramental y, por tanto, va relacionada con la naturaleza de la potestad de perdonar y retener los pecados. En segundo lugar, conlleva una explicitación sobre la necesidad de la confesión que mira de forma particular y concreta

[36] La alusion a los pecados "ocultos" va unida (tanto en el esquema de Bolonia como en el canon aprobado de Trento) a los pecados contra los dos últimos preceptos del Decálogo, que son pecados de deseo, cf PEREZ DE LOS RIOS, J M ª, art cit , 365 y nota 83

[37] D 899 DS 1679 A las circunstancias se refiere ya el decreto del concilio IV de Letrán sobre el precepto anual de la confesión D 437 DS 812

[38] Cf DUVAL, A , *Des sacrements* , op cit , 183

a la confesión privada y a su obligatoriedad, tal como está vigente en la vida de la Iglesia en tiempos de Trento.

La necesidad de confesar todos los pecados mortales va incluida en el carácter de una confesión que, lejos de estar parcializada por la diversidad de los pecados, según puede deducirse de una interpretación superficial del canon conciliar, constituye un acto moral unitario a través del cual el penitente reconoce su condición de pecador no sólo ante la Iglesia, sino ante Dios mismo, que conoce y juzga su interior. La integridad formal de la confesión privada significa que en ella no caben ocultaciones engañosas, ya que se hace desde el secreto del corazón y mediante el "secreto" del ministro de la Iglesia, ante el Señor que conoce los corazones y perdona todos los pecados al que se confiesa arrepentido.

La responsabilidad de la confesión, según la doctrina de Trento, recae principalmente sobre el penitente que ha de acercarse a ella con la esperanza de que todo el peso de su culpa queda descargado cuando hace su confesión ante el ministro de la Iglesia como si la hiciera ante Dios mismo, sabiendo que el Señor mira la sinceridad y humildad de su corazón y que se complace en el pecador arre-pentido.

La mayoría de los autores relacionan la necesidad de la confesión íntegra del canon 7 con la necesidad de la confesión sacramental del canon 6. Para Duval, el "derecho divino" de ambos cánones es de "segundo grado", en cuanto se deduce como consecuencia lógica ("bona et formali consequentia") del poder de perdonar y retener los pecados. Ramos Regidor opina que los padres de Trento veían la integridad de la confesión implicada en la misma confesión. Z. Alszeghy y M. Flick afirman que "la confesión específica viene exigida por el carácter judicial de la absolución" y es "no una de las posibles concretizaciones del derecho divino que podría ser sustituida por otra, si la Iglesia así lo decidiera, sino la concretización de la que ya no se puede prescindir"[39].

A. Amato alude al hecho de que en tiempos del concilio de Trento existe una forma de absolución sacramental de los pecados,

[39] Ver nota 29 A Amato interpreta el "derecho divino" de la confesión íntegra en sentido amplio Ramos-Regidor se muestra de acuerdo con la conclusión de Amato Cf ROVIRA BELLOSO, J M , art cit , 122, 178, 199-200, 326-330, DUVAL, A , *Des sacrements* , op cit , 210ss, ALSZEGHY, Z -FLICK, M , "La dottrina tridentina sulla necessità della confessione", en *Magistero e morale* (3º Cong AITM) (Bolonia 1970), 101-192 (espec p 190), ID , "Tre crisi nella disciplina penitenziale cristiana", en VV AA , *Ortodossia e revisionismo* (Roma 1974), 73-111 Segun estos últimos autores, Trento quiso excluir el error de que el ministerio de la reconciliacion pueda ejercerse *completamente* sin la confesión especifica, cabe la posibilidad de que la Iglesia permita posponer dicha confesión a la absolucion

sin confesión íntegra y específica, que subsiste posteriormente. La pregunta sobre el alcance de la doctrina de Trento, en relación con la legitimidad de la absolución colectiva, se ha planteado insistentemente con ocasión de la última reforma del *Ritual de la Penitencia*. H. Jedin piensa que el concilio de Trento no ha condenado la tesis según la cual la absolución pueda ser impartida globalmente después de una confesión general, porque esta tesis nunca fue defendida por los reformadores y no aparece en ninguno de los artículos propuestos en Bolonia o en Trento. C. Peter expone su opinión en los siguientes términos: "Por voluntad divina la conversión cristiana comporta la confesión íntegra de los pecados mortales, pero no como exigencia absoluta, sino como exigencia condicionada[40].

Significado de la absolución

La doctrina del concilio de Trento sobre el sacramento de la penitencia hace girar fundamentalmente su argumentación en torno al gozne del carácter judicial de la absolución. Al justificar la necesidad de la confesión en el capítulo 5 de la sesión XIV, el Concilio recurre principalmente al carácter de la función que ejercen los sacerdotes en el sacramento de la penitencia, en nombre de Cristo, haciendo uso del poder de las llaves de perdonar y retener los pecados. Apurando la analogía del poder judicial, la explicación conciliar llama a los sacerdotes "presidentes y jueces" *(praesides et iudices),* denomina como "sentencia" el efecto de la potestad que ejercen y considera un "juicio" el acto que administran[41].

En el capítulo 6, se refiere el Concilio al ministerio de las llaves que ejercen "los obispos y sacerdotes" y dice de la "absolución sacerdotal" que no consiste en anunciar el Evangelio o en declarar que los pecados han sido perdonados, sino que se asemeja a un "acto judicial" por el que el juez pronuncia una sentencia. El canon 9 ratifica esta enseñanza, condenando a quien niegue que la absolución sacerdotal sea un "acto judicial"[42].

[40] Cf. AMATO, A , "Il concilio di Trento e il nuevo 'Ordo Paenitentiae' ", en *EL* 89 (1975), 282-293 (espec p 289), JEDIN, H , "La nécessité de la confession...", art. cit., 114; PETER, C , "La confesión íntegra en el concilio de Trento", en *Concilium* 61 (1971), 99-111 (espec p 108)

[41] D 899 DS 1679

[42] Insiste el concilio en este texto en la semejanza y no identidad que el sacramento tiene con la realidad judicial, cuando compara la absolución con el acto judicial ("ad instar actus iudicialis") y al sacerdote con el juez ("velut a iudice"). La absolución sacerdotal viene aquí definida como "alieni beneficii dispensatio". D 902, 919 DS 1684, 1709.

¿Cómo entiende el concilio de Trento el carácter judicial del sacramento de la penitencia? En primer lugar, hemos de recordar que la doctrina de Trento tiene directamente en cuenta los "errores" de los reformadores. Al igual que otros cánones, el canon 9 ha sido formulado a partir del examen crítico de algunas proposiciones consideradas como representativas de las posiciones de los reformadores. Si se recorren los escritos de Lutero, Melanchton o Calvino, de los que se extraen los "artículos de los herejes", puede advertirse que, cuando se alude a la absolución-juicio, es en el sentido de que no tiene sino un valor declarativo, ordenado a la predicación de la fe[43].

Gil de las Heras indica que no aparecía en un principio, entre los errores protestantes, alusión alguna al carácter judicial; en atención a una propuesta que pedía se dijera que el sacerdote "ejerce un verdadero juicio" *(exercet vere iuditium),* se introdujo la expresión *tanquam iuditium* ("a modo de juicio"). Esta frase, introducida en la redacción provisional del canon 9, mitiga la fórmula propuesta, si bien la redacción final dice simplemente: "Si alguien dijere que la absolución sacramental no es un acto judicial..." *(actum iuditialem)*[44].

En la etapa de Trento se insiste más en el carácter judicial de la absolución y precisamente al hablar de la necesidad de la confesión en orden a que el sacerdote conozca la causa para poder absolver. Melchor Cano extrema en este punto su argumentación, diciendo que no se puede dar la absolución sacramental al moribundo que no puede confesar sus pecados. Pero, a diferencia del teólogo salmanticense, los demás teólogos dirán que se trata de un *iuditium gratiosum,* que no se atiene en sentido estricto a todos los requisitos de un juicio formal. Según Gil de las Heras, el concepto de juicio que Trento utiliza es el de la concesión de un beneficio, condicionado en su ejecución a ciertos requisitos[45].

A la luz de los textos conciliares, de los esquemas preparatorios y de las intervenciones de los padres, parece claro que el Concilio no pretende identificar la potestad que ejerce el sacerdote en el sacramento de la penitencia con el poder judicial en sentido estricto, sino que utiliza esta analogía sólo bajo determinados aspectos que

[43] Cf DUVAL, A , *Des sacrements* , op. cit., 205-207

[44] La redaccion no definitiva que se hace después de la propuesta de "Bituntinus" (Cornelius Mussus, OMC) es ésta "Si quis sacerdotalem absolutionem, qua sacramentum poenitentiae perficitur, negaverit esse tanquam iudicium, quod sacerdos (cuius est minister) inter Deum et hominem exercet , a s" *CT* VI, 236

[45] Cf GIL DE LAS HERAS, F , "Carácter judicial de la confesión según el concilio de Trento", en *Burgense* 3 (1962), 117-175 (espec. p.147-160).

ayudan a precisar el significado del poder de las llaves. El concepto de juicio que tienen en cuenta los teólogos y canonistas contemporáneos al concilio de Trento tampoco permite hacer rígidas equiparaciones, puesto que está supeditado a las categorías jurídicas propias de una época en la que el poder judicial forma parte del poder administrativo o de gobierno y no pertenece estrictamente al fuero judicial, como en el derecho moderno.

Los textos bíblicos relativos al poder de las llaves y la práctica seguida por la Iglesia en el ejercicio de este poder, tanto en la antigua penitencia eclesiástica como en la confesión privada, llevan a los teólogos y canonistas medievales a encontrar en la naturaleza del poder judicial una estrecha analogía con el poder de las llaves, en cuanto ambos contienen la doble y opuesta facultad de absolver y condenar, de perdonar y retener. En esta analogía se han de destacar ante todo los siguientes aspectos:

1. En primer lugar, se trata de un poder vicario, que procede de Cristo y que debe ser ejercido de acuerdo con su voluntad.

2. Este poder consiste en la dispensación de un beneficio ("alieni beneficii dispensatio", según dice Trento), que Dios otorga al pecador arrepentido. En este aspecto, no se corresponde propiamente con el concepto civil de justicia, que atiende a la inocencia o culpabilidad del reo[46].

3. Es un poder ordenado a la conversión y reconciliación del pecador, que lleva consigo, por tanto, unas determinadas exigencias relacionadas con la asimilación efectiva de esta obra de conversión de parte del pecador y con su verificación ante la Iglesia. Este aspecto, que la tradición constante de la Iglesia ha interpretado en relación con la necesidad de la penitencia, de los actos del penitente como parte del sacramento y con la necesidad de la mediación de la Iglesia en la obra de la reconciliación, es el que más directamente incide en la configuración del sacramento de la penitencia.

En el poder de las llaves que la Iglesia ejerce o administra a través de la absolución, Trento contempla la doble facultad de "atar y desatar", de "perdonar y retener" que recogen explícitamente los conocidos textos de Mateo y de Juan, pero no entra en otras explicaciones acerca del significado de cada una de estas dos acciones. El canon 15, teniendo en cuenta la doctrina de Lutero que ve exclu-

[46] Gil de las Heras concluye de su extenso estudio que en los teólogos contemporáneos a Trento el sacramento de la penitencia aparece como un indulto si atendemos a la naturaleza *interna del poder* y como un juicio en sentido lato si tenemos presente el *modo* en que se administra; cf. art. cit., 146.

sivamente en el poder de las llaves la acción de "desatar" (y no la de "atar"), rechaza dicha interpretación[47].

Según la explicación de Trento, que coincide con la de la mayoría de los escolásticos, la acción de "atar" o "retener", en el sacramento de la penitencia, va relacionada con la imposición de la penitencia. Melchor Cano, en su *Relectio de poenitentia,* relaciona también el carácter judicial del sacramento de la penitencia con la jurisdicción que se requiere para administrar el sacramento. Según él, la necesidad de la potestad de jurisdicción en el ministro demuestra que el sacramento de la penitencia es "judicial" por voluntad de Cristo. Según Adnès, la necesidad de la jurisdicción en el ministro deriva de la naturaleza misma de la absolución, ya que una sentencia judicial exige la competencia respecto a sujetos determinados[48].

Z. Alszeghy explica el alcance del canon 9 con estas palabras: "El acto judicial se contradistingue del acto de pedir o de mover a la fe, en cuanto que produce algo, esto es, en cuanto es en sí mismo eficaz". La descripción del acto judicial como una decisión "creativa" (y no solamente como una llamada a la fe) es el único elemento definido en lo que se refiere al carácter judicial de la absolución sacramental[49]. La exhortación sobre *Reconciliación y Penitencia,* de Juan Pablo II, se refiere a esta analogía, para decir que "este tribunal de misericordia" "no es comparable sino por analogía a los tribunales humanos"[50].

Valor de las obras satisfactorias

El concilio de Trento expone ampliamente, en los capítulos 8 y 9 de la sesión XIV, la doctrina católica sobre la satisfacción. Ya en la sesión VI, sobre la justificación, rechaza la tesis de que no exista "reato de pena temporal" después del perdón de la culpa, tesis que aparece frecuentemente entre los errores penitenciales condenados por la Iglesia antes de Trento y que asumen también los reforma-

[47] D 925 DS 1715. Implícitamente en este canon se relaciona la acción de "atar" del poder de las llaves con la imposición de la penitencia.

[48] *S. Th.*, Suppl., 18, 3. "Ergo, si iurisdictionis potestas in ministro huius sacramenti requiritur, iam palam fit, sacramentum hoc esse iudiciale ex institutione Christi", dice M. Cano: MELCHIORIS CANI, *Opera* II (Matriti 1770) (ed. H. Serry), P. V, 528-535.

[49] Cf. ALSZEGHY, Z.-FLICK, M., "La dottrina tridentina...", art. cit., 138.

[50] *RP*, 31,II. Los "Praenotanda" del *Ritual de la Penitencia* hablan de "juicio espiritual"; n.6b.

dores. El canon 12 de la sesión XIV se refiere más expresamente a la doctrina protestante, cuando rechaza la afirmación de que Dios perdona siempre la pena juntamente con la culpa y que la satisfacción del penitente no es otra sino la de la fe[51].

La necesidad de la satisfacción no se opone, en la enseñanza de la Iglesia, al mérito infinito de la obra de Cristo ni significa que Dios condicione el perdón al cumplimiento de la penitencia[52]. El verdadero punto de desacuerdo entre Trento y los protestantes está en que éstos no reconozcan la necesidad de la colaboración humana en la obra de la gracia y la importancia de la obra penitencial en el proceso de la reconciliación, tal como lo ha entendido constantemente la Iglesia[53].

Los tres últimos cánones de la sesión XIV insisten en destacar el valor de las obras satisfactorias, fijándose sobre todo en su relación con la pena temporal. El canon 13 se refiere a algunas de estas obras, como son las penalidades de la vida aceptadas pacientemente, las penitencias impuestas en el sacramento, ayunos, oraciones, limosnas y otras obras de piedad libremente asumidas. No se trata —se dice en el canon siguiente— de simples tradiciones humana ni de acciones que empañen el valor de la muerte de Cristo[54].

El sentido positivo de las obras satisfactorias va relacionado con las exigencias antropológicas de la conversión: contribuyen a descubrir mejor la gravedad del pecado, a vivir con mayor vigilancia, a crear buenos hábitos que sustituyan a los viejos vicios. La satisfacción tiene también una dimensión cristológica: nos hace conformes a Cristo, que quiso satisfacer por nuestros pecados, y nos dispone así mejor a participar de su glorificación: la satisfacción del cristiano recibe su fuerza de Cristo y puede ofrecerse, a través de El, como ofrenda grata al Padre. La satisfacción tiene un fin medicinal, pero se ordena también al castigo del pecado, por lo que los sacerdotes deben poner a los penitentes penitencias "saluda-

[51] D 840 DS 1580; D 807 DS 1542; D 904-906 DS 1689-1693; D 922 DS 1712.

[52] Los padres del concilio de Trento se muestran unánimes en afirmar la necesidad de la satisfacción. El problema teológico de cómo compaginar esta necesidad con la plenitud de la satisfacción de Cristo fue advertido por los padres, pero pocos lo perciben con profundidad, según observa Jedin, que alude a Juan Arce, Cano, Olave y Gropper; cf. JEDIN, H., *Historia del concilio...*, op. cit., 579.

[53] "Ningún camino ha sido considerado nunca por la Iglesia de Dios más seguro para apartar el castigo del Señor como el de practicar las obras de penitencia con espíritu de arrepentimiento": D 904 DS 1689.

[54] "Nemo unquam catholicus sensit, ex huiusmodi nostris satisfactionibus vim meriti et satisfactionis Domini Nostri Iesu Christi, vel oscurari vel aliqua ex parte inminui": D 905 DS 1692; cánones 13 y 14: D 923 DS 1713; 924 DS 1714.

bles y convenientes", que tengan en cuenta la gravedad de sus pecados[55].

El énfasis que el Concilio pone en señalar la relación de la satisfacción con la pena temporal va de acuerdo con la tendencia general de la teología escolástica, que se inspira en la misma práctica de la penitencia tarifada. Una vez que el cumplimiento de la penitencia se pospone al acto de la absolución en el orden de los actos penitenciales, aparece claro que el perdón de la culpa, y consiguientemente el de la pena eterna, no está supeditado a la realización efectiva de las obras penitenciales. La conclusión se deduce por sí sola: la penitencia se ordena a satisfacer las penas temporales o, lo que es equivalente, a extender y perfeccionar la conversión del penitente.

Por otra parte, la satisfacción de las penas temporales cuenta también con la ayuda de la Iglesia, con los méritos y oraciones que ella hace, unida a Jesucristo, en favor de todos sus miembros y que ella puede distribuir atendiendo a determinadas situaciones o necesidades. Según la doctrina de Trento, la satisfacción tiene un doble sentido: penal o vindicativo y medicinal. Tanto uno como otro están, en definitiva, ordenados a incorporar a la vida del penitente las exigencias de la conversión, a hacerlas extensivas a la realidad individual y social del cristiano. Dios no quiere la destrucción del pecador, sino que viva.

En este punto hemos de preguntarnos si es útil aislar el sentido vindicativo de la satisfacción del valor global que la satisfacción tiene dentro del conjunto del sistema penitencial, en el que todos los actos aparecen integrados entre sí, son complementarios y en cierto modo representativos del conjunto de la acción penitencial. Lutero tiene una justa apreciación cuando dice que la verdadera penitencia consiste en una nueva vida; su error está en no valorar suficientemente las exigencias antropológicas de la penitencia cristiana, que no se contraponen a la obra de la gracia, sino que la suponen y la asumen en la acción penitencial, tal como lo explica con acierto la doctrina tomista sobre el sacramento de la penitencia.

El sentido "vindicativo" de la penitencia va especialmente relacionado, según la explicación de los escolásticos, con el carácter judicial del sacramento y más en concreto con la acción de "atar" o "retener" del poder de las llaves, como vimos anteriormente. Pero no debe olvidarse que el "juicio" penitencial valora fundamentalmente la verdad del arrepentimiento sincero. La satisfacción no es tanto un castigo por el que el penitente "expía" su pecado cuanto el

[55] D 904 DS 1689; D 905 DS 1692.

signo de la sumisión del pecador a la acción penitencial de la Iglesia[56].

En este aspecto parece también muy adecuada la explicación tomista, recogida por la doctrina tridentina, según la cual la imposición de la satisfacción responde a la primera parte o a un primer tiempo en el ejercicio del poder de las llaves, que consiste en la acción de "atar". Esta acción está ordenada a la acción segunda y principal, que constituye el fin último del sacramento, que consiste en "desatar" o perdonar. Melchor Cano explica en parecidos términos el sentido de la satisfacción, que sirve "para la compensación de la injuria hecha a Dios y como medicina para la enfermedad del alma"[57].

CONCLUSION

Nunca un concilio se dedicó de forma tan amplia e intensa al tema doctrinal de la penitencia sacramental, como en general al tema de los sacramentos. En Trento se configura en términos muy precisos una forma de entender y de vivir la fe cristiana que corresponde a lo que hoy llamamos "catolicismo". También el "protestantismo", como contraposición al catolicismo, adquiere a partir de Trento su propia identidad, aunque de forma más dispersa e imprecisa.

En Trento, la penitencia no constituye un tema independiente o monográfico, sino que la vemos encuadrada en una visión global de la realidad cristiana, que comprende a su vez una visión de la Iglesia, de la fe, de la obra de la justificación, de la gracia y de los sacramentos. El modelo tridentino de confesión es un claro exponente de cómo la Iglesia, reunida en Trento en una época de tensiones y rupturas entre los cristianos de Occidente que tendrían consecuencias entonces todavía insospechadas, entiende la reforma católica.

A partir de una visión eminentemente jerárquica y ministerial de la comunidad cristiana, la reforma tridentina centra sus aspiraciones en una mejor preparación del clero, a fin de que los sacerdotes

[56] Melchor Cano considera que las obras penitenciales no sirven a Dios, sino al hombre, en cuanto por ellas este se apropia de los bienes divinos "At compensatio iniuriae, quae Deo per peccatum fit, non propter Dei commoditates, sed propter nostras exigitur quippe, cum compensationis nostrae Deus non indigeat, nos egeamus, quo fit, ut bona sua Deus in hac parte pro nostris habeat", *Opera* II, loc cit , 522

[57] "At satisfactio sacramentalis sicut est in compensationem iniuriae factae Deo, ita etiam in medicinam spiritualis aegritudinis", ibid , 647 Los sacerdotes, dice también Cano, representan a Dios cuando absuelven y tambien cuando atan o "ligant vice Dei, cum mulctam pro culpis indicunt", ibíd , 646

puedan servir de modelo y de guía para los fieles. En este proyecto de hacer llegar con eficacia a los fieles la acción santificadora de la Iglesia, en lo que se refiere a la formación de la fe, a la participación en el culto y a la conducta moral de sus miembros, la función del sacramento de la penitencia es decisiva[58].

El modelo de confesión que presenta el concilio de Trento no es un modelo "inventado" o prefabricado por los teólogos y padres del Concilio, sino que está tomado de la fe y de la praxis de la Iglesia latina y constituye de hecho en ella el verdadero signo e instrumento de reconciliación de los bautizados. En comparación con otras formas de reconciliación practicadas en otros tiempos o en otras iglesias, la confesión tridentina atiende a las exigencias fundamentales de la conversión y de la reconciliación, es decir, de la penitencia cristiana, teniendo muy en cuenta a los dos principales protagonistas de la penitencia sacramental, el penitente y la Iglesia, representada principalmente por su ministro.

Los dos grandes pilares del sacramento de la penitencia, según el modelo tridentino, son la confesión y la absolución. La confesión cuenta con raíces antropológicas y bíblicas, pero adquiere en el modelo tridentino una especial configuración, que es el resultado de una amplia experiencia eclesial (puesta de relieve en la historia de la confesión privada) y de una interpretación teológica de la potestad de las llaves que identifica al máximo la acción de Dios y la acción de la Iglesia.

La absolución es el signo principal de la potestad de las llaves, que ejercen los sacerdotes en virtud de un doble poder: el que se deriva de su condición de ministros "ordenados" y el que se refiere a la jurisdicción o gobierno de la Iglesia. En el ejercicio de esta potestad, los sacerdotes no solamente hacen uso de un poder, sino que han de saber administrarlo con conocimiento de causa, con sabiduría, con justicia y misericordia, con sensibilidad a la acción del Espíritu, con paciencia hacia el enfermo que espera la medicina adecuada[59]. La absolución es ante todo el signo del perdón y, por

[58] El *Catecismo* del concilio de Trento hace, en relacion con la importancia de la práctica sacramental de la penitencia, esta solemne afirmación "La mayoría de los cristianos fervorosos están convencidos de que todo aquello que se conserva en la Iglesia de este tiempo de santidad, de piedad y de religion, debe atribuirse en gran parte a la confesión" *Catech Trid* II, 5,37, cf Gy, P - M , "Les bases de la Pénitence moderne" en *MD* 117 (1974), 63-85 (espec p 81)

[59] El relieve que tiene en Trento la terminologia judicial encubre el aspecto medicinal del ministerio de la reconciliación, pero este aspecto aparece también en la enseñanza de Trento y concretamente cuando habla de la satisfaccion, como medicina del alma, "ad infirmitatis medicamentum" D 905 DS 1692

tanto, de la eficacia del sacramento, que no depende en este punto de la santidad del ministro, sino de la fe de la Iglesia.

Confesión y absolución contribuyen juntamente y mediante la intervención del sacerdote a realizar un acto que el Concilio llama "judicial", por lo que tiene de manifestación de un poder efectivo aunque singular (ya que, en vez de absolver o condenar, lo que hace es absolver, después de imponer una pena).

El modelo tridentino de confesión asume en su estructura interna dos factores que son consustanciales a la virtud de la penitencia, vista tanto desde una perspectiva cristiana como antropológica: el dolor o arrepentimiento interior, por el que el pecador cambia su actitud moral, y la obra penitencial a través de la cual el penitente exterioriza y materializa su conversión ante los demás. En el modelo tridentino, estos factores son menos visibles o manifiestos en cuanto quedan en parte reabsorbidos por el acto de la confesión, pero no dejan de ser factores esenciales de la penitencia sacramental. La penitencia "interior" es el alma de la verdadera conversión cristiana y, según la teología, el signo anticipado de la reconciliación. La penitencia "exterior" o satisfacción es el signo de la aceptación por parte del pecador de la penitencia de la Iglesia, en la que está la gracia de Jesucristo y en la que ella pone su mediación y su intercesión.

El modelo tridentino de confesión corresponde a un modelo de Iglesia que no es ciertamente la primitiva, en la que los pecadores constituían un "orden" aparte y la penitencia se aplicaba con extremado rigor, sino una nueva comunidad, más experimentada en la realidad del pecado y por eso mismo más consciente de la necesidad de una penitencia reconciliadora que alcance a todos los miembros de la Iglesia, más inclinada a valorar los aspectos personales y prácticos de la conversión, más capaz de diferenciar la distinta gravedad de las faltas, más activa en la realización de la acción penitencial de la Iglesia.

Trento viene a reafirmar la legitimidad de un modelo de confesión ampliamente experimentado y contrastado por la Iglesia, rechazando tajantemente los intentos de los reformadores protestantes de reducirlo a una mera institución eclesiástica de vigencia temporal, de utilidad espiritual o de uso discrecional. Para la Iglesia católica se trata ante todo de uno de los siete sacramentos instituidos por Jesucristo que, lejos de ser secundario o menos importante que los otros, tiene la trascendental y delicada misión de renovar a los cristianos en la gracia de la salvación, de limpiarles de sus culpas y pecados[60].

[60] El canon 1 de la sesión XXIII, dedicada al sacramento del Orden, destaca el ministerio sacerdotal de la reconciliación, juntamente con el de la eucaristía D 961 DS 1771

Se aprecia en la doctrina tridentina sobre el sacramento de la penitencia, al igual que en la Escolástica en general, la carencia de una profunda visión eclesial del sacramento. Si se insiste en la importancia que tiene el ministerio sacerdotal en el ejercicio del poder de las llaves, se considera poco el significado del papel mediador de la Iglesia en la acción sacramental de la penitencia, teniendo en cuenta la realidad de la comunión eclesial y los efectos que se derivan, para el Cuerpo de Cristo, del pecado de sus miembros y de su reconciliación con la Iglesia[61].

[61] Los teologos del concilio de Trento no ignoran esta dimensión eclesial del sacramento de la penitencia Así, Melchor Cano dice "Dios no quiso dar la gracia y el perdón de los pecados a nadie sin Cristo y sin la Iglesia Pudiendo los pecadores unirse y reconciliarse con Dios y con su Iglesia, ha querido que lo hagan de forma visible, a través de los sacramentos", *Opera*, loc cit., 539

CAPÍTULO XIII

DE LA MODERNIDAD AL VATICANO II

BIBLIOGRAFIA

Sobre el contenido de este capítulo, cf. CONGAR, Y., "Points d'appui doctrinaux pour une pastorale de la pénitence", en *MD* 104 (1970), 73-87; GY, P.-M., "Les bases de la Pénitence moderne", en *MD* 117 (1974), 63-85; FLÓREZ GARCÍA, G., "El sacramento de la penitencia a la luz de la historia", en *Lumieira* 20 (1992), 195-208; HERRAEZ VEGAS, F., "La conversión como tarea y objetivo de la Iglesia", en *TCa* 17 (1986), 57-80; MICHEL, A., "Pénitence-Sacrement, IV. La Pénitence: de la Réforme à nos jours", en *DTC* 12 (1933), 1050-1127; MOIOLI, G., "Il nuovo 'Ordo Paenitentiae' nella storia della prassi penitenziale cristiana e della sua teologia", en *La Penitenza,* op. cit., 109-135; RAHNER, K., *Escritos de Teología* 2, op. cit., 141-180; RAMOS-REGIDOR, J., "La 'reconciliación' en la Iglesia primitiva. Sugerencias para la teología y la pastoral de nuestros días", en *Concilium* 61 (1971), 74-87; ROVIRA, J. M., "El sacramento de la penitencia, hoy", en *IgV* 46 (1973), 315-339; SEBASTIÁN, F., "Reflexiones en torno al Sínodo de 1984", en *Teología y Catequesis* 17 (1986), 13-24.

FRUTOS DE LA REFORMA TRIDENTINA

Si el concilio de Trento encontró grandes obstáculos y dificultades en su celebración y desarrollo, tuvo en cambio la fortuna de contar, una vez finalizado, con muchas y grandes figuras que se esforzaron en llevar a cabo sus determinaciones. La primera de ellas fue el papa San Pío V (1566-1572), promotor del *Catecismo* tridentino, el nuevo *Breviario* y el nuevo *Misal.* Sus sucesores, Gregorio XIII (1572-1585) y Sixto V (1585-1590), extendieron la reforma a la formación del clero y a la propia curia pontificia[1].

La pastoral de la penitencia sacramental encuentra después de Trento nuevos maestros y guías, entre los que hay que destacar a San Carlos Borromeo (1538-1584). Su obra *Instrucciones a los confesores de su ciudad y diócesis,* alcanza gran difusión en Italia,

[1] Cf. VILANOVA, E., op. cit., 580-595.

Francia y otros países[2]. La obra del santo obispo de Milán tiene precedentes en otras obras similares, como la del obispo Antonino de Florencia *Summa confessionalis,* de mediados del siglo XV, la del teólogo español Pedro de Soto *Methodus confessionis* y la del jesuita Polanco *Directorium confessorum*[3]. San Carlos invoca sobre todo en sus *Instrucciones* las normas emanadas de los grandes concilios.

Aparte del tiempo del cumplimiento pascual, durante el cual pastores y fieles se sienten reclamados por el deber de hacer la confesión anual impuesta por el concilio IV de Letrán y confirmada por el concilio de Trento, se extiende en esta época la costumbre de la "misión popular", que se celebra en una ciudad o comarca con carácter extraordinario, con la finalidad de renovar la fe y vida cristiana de los fieles. Es ésta una ocasión propicia para hacer una llamada apremiante a la conversión y reforma de vida y para urgir la práctica de la confesión. En Francia se encargan generalmente de realizar esta misión padres jesuitas o capuchinos, aparte de los sacerdotes seculares[4].

San Vicente de Paúl y San Juan Eudes orientan especialmente estas misiones hacia la práctica de la confesión, de forma que su éxito se mide por el número de confesiones celebradas. Un eudista afirma haber dedicado 20 horas en un día a la práctica de la confesión en una misión celebrada en 1650. Los misioneros aconsejan hacer la "confesión general", que viene a ser un recuerdo arrepentido de las faltas cometidas a lo largo de la vida y tiene a la vez efectos correctivos respecto a confesiones anteriores mal hechas.

[2] La obra de San Carlos tiene gran divulgacion en Francia, hasta finales del siglo XVIII (en 1657, la Asamblea del Clero francés la imprime y la distribuye entre los sacerdotes, en el siglo XVIII, se hace clásica en Francia la obra de R Daon, *Conduite des confesseurs dans le tribunal de la penitence selon les Instructions de saint Charles Borromée et la doctrine de saint François de Sales)* Arnault hace uso de ella, en favor de sus tesis jansenistas, en su obra *De la frequente communion* (a 1643) y obliga a San Vicente de Paúl a hacer algunas puntualizaciones sobre la relación entre la confesión y la comunión El mismo Pascal tercia en la polémica (X "Provincial"), así como T Brachat de la Milletière, pastor protestante Como respuesta a Arnault, el gran historiador jesuita Dionisio Petau escribe la obra *De la pemtence publique et de la préparation a la comunion* (8 vols , 1644-1645) El propio papa Inocencio XI denuncia en 1680 el falso uso que hacen de esta obra los jansenistas Cf BERNOS, M , "Saint Charles Borromee et ses 'Instructions aux confesseurs', une lecture rigoriste par le clerge français (XVI XIX siécle)", en *Pratiques de la confession,* op cit , 185-200, MONTALBAN, F J , *Historia de la Iglesia catolica* 4 (Madrid 1963), 218-248, STADEL, K , *Busse in Aufklarung und Gegenwart* (Paderborn 1974), ZIEGENAUS, A , *Umkehr-Versohnung-Friede* (Freiburg 1975)

[3] Cf BERNOS, M , "Saint Charles Borromée , art cit , 187

[4] Cf DOMPNIER, B , "Missions et confession au XVII siecle", en *Pratiques de la confession,* op cit., 201-220

Los misioneros reciben de los obispos o directamente de Roma especiales facultades para absolver de pecados reservados. Como norma, se utiliza para la práctica de la confesión un "confesonario" (a lo largo del siglo XVII, las parroquias procuraban estar provistas de muebles apropiados al efecto, aunque fuesen rudimentarios), pero en caso de gran afluencia de fieles se utilizan otros recursos. La distancia entre el penitente y el confesor debe mantenerse tanto por razones de sexo como por discreción espiritual y atención a la dignidad del sacramento. Según los consejos dados por los directores de las congregaciones de misioneros, los confesores deben mostrarse siempre caritativos y misericordiosos con los pobres pecadores[5].

Durante las confesiones, el penitente ha de esperar a veces su turno durante largo tiempo y preparar minuciosamente su confesión, sin que en esto haya distinciones entre nobles y plebeyos. Las circunstancias de excepcionalidad que coinciden en estas misiones —los misioneros vienen de fuera, disponen de singulares dotes y una especial preparación, gozan de facultades para absolver de pecados reservados; el eco social que alcanzan estos acontecimientos— contribuyen no sólo a ganar el interés de los fieles, sino también a dejar en ellos, una vez hecha la confesión, una sensación interior de paz y bienestar. La misión tiene a veces efectos similares al "jubileo", en cuanto es una ocasión para obtener, mediante la confesión y la comunión, la "indulgencia plenaria"[6].

La práctica de los "Ejercicios espirituales", de uso común entre religiosos y sacerdotes y en centros vocacionales, incluye también, como un medio insustituible para hacer eficaz la conversión y reforma de vida, el de hacer la confesión. San Ignacio aconseja hacer en determinados casos la "confesión general", preferiblemente después de los ejercicios de la primera semana dedicada a la meditación del pecado y de las penas por él merecidas, opinando que puede ser de mucho provecho y mérito[7].

Las Visitas pastorales constituyen una buena fuente de información para conocer la práctica de la confesión en los siglos XVIII y XIX, su frecuencia entre hombres y mujeres y la edad en que

[5] Cf DOMPNIER, B, ibid, 204-210

[6] La importancia que se da en la pastoral de esta epoca a la confesión y al papel del confesor se refleja en estas frases de Juan Eudes "Si la predicacion es el alma de la mision, la confesión es el corazon" "Los predicadores no hacen sino proyectar la obra de la salvacion Pero los confesores dan la salvacion" *(Le bon Confesseur ou avertisemens aux confesseurs)* (Lyon 1689), 81-87, tomado de DOMPNIER, B., ibíd, 221

[7] Cf CALVERAS, J, *Ejercicios espirituales* (Barcelona 1958), 71

comienzan a confesarse los niños. A mediados del siglo XIX, el cardenal Antonelli se refiere, en una carta a los arzobispos de Francia, a la confesión y comunión de los niños. En ella se lamenta de que no se dé la absolución a los jóvenes antes de los doce o catorce años y de que los alumnos de los seminarios no comulguen durante meses, bajo el pretexto de que han de tener una mayor preparación[8].

MODERNA CRISIS DEL SACRAMENTO DE LA PENITENCIA

En los últimos decenios se ha hablado de "crisis" del sacramento de la penitencia, ante la constatación de un descenso generalizado de la práctica de la confesión después de una larga etapa en que ésta había alcanzado niveles de frecuencia sin precedentes en la historia.

Numerosos estudios han tratado de detectar y analizar las causas de esta crisis. Entre los factores que parecen más determinantes, se señalan dos: los defectos y fallos que ha venido arrastrando la práctica de la confesión en los últimos tiempos y el nuevo fenómeno de la "secularización", que incide en general en la disminución de la fe y de la práctica religiosa[9].

[8] Ph Boutry cita algunos Manuales de confesores utilizados en la Francia de los siglos XVIII-XIX, cf "Réflexions sur la confession au XIXe siècle autour d'une lettre de soeur Marie-Zoe au Cure d'Ars (1858)", en *Pratiques de la confession*, op cit, 225-238 (espec p 225-226 y nota 1) Sobre la practica de la confesion en esta época en las Islas Britanicas, cf LAGREE, M, "La confession dans les visites pastorales et les statutes synodaux bretons aux XIX et XX siecles", en ibíd, 239-249 Sobre la confesión y comunión frecuente despues de Trento, cf GOENAGA, J-M, "Confesión y comunion frecuentes de Trento a Pío X", en *ATG* 48 (1985), 185-287, VAZQUEZ, I, "Las controversias doctrinales postridentinas hasta finales del siglo XVII, en *Historia de la Iglesia en España* IV (Madrid 1979), 470-474 A mediados del siglo XIX se publica en España la obra de S Antonio M.ª Claret, confesor de la reina Isabel II, bajo el título de *Llaves de oro* ("Serie de reflexiones que, para abrir el corazón cerrado de los pobres pecadores, ofrece a los confesores nuevos") (Barcelona 1857) De esta época es el *Prontuario de Teologia Moral* de F Larraga, que el mismo Claret publica corregido y reformado (Barcelona 1852)

[9] La crisis se detecta alrededor de los años cincuenta y todavía sigue hablándose de ella Las revistas más dedicadas al tema de los sacramentos y de la liturgia se detienen a analizar este fenómeno, con el proposito de encontrar respuestas y soluciones adecuadas En estos estudios podemos distinguir tres momentos uno, contemporaneo al concilio Vaticano II y anterior a la reforma litúrgica del sacramento, otro, posterior a esta reforma, que recoge la experiencia de los primeros años, y un tercer momento, que comienza con la preparacion del Sínodo de 1983 sobre la "reconciliación y la penitencia", que vuelve sobre el tema de la crisis con un acento más reposado de reflexion

Si queremos ahondar en las raíces de esta crisis que, por lo que afecta a la práctica del sacramento de la penitencia, va siendo persistente, deberíamos remontarnos a los orígenes de la modernidad, es decir, a los factores que de algún modo pueden detectarse ya en el enfrentamiento entre católicos y protestantes, generado en tiempos del concilio de Trento, y que aparecen de nuevo en la moderna cultura secular que ha invadido la vida del mundo occidental.

El fenómeno de la secularización es una corriente histórica que viene recogiendo en los últimos siglos ideas, acontecimientos e incluso biografías o historias de personajes ilustres, que representan una forma nueva de entender y de orientar la realidad humana, una forma de vida contrapuesta a la concepción cristiana medieval de carácter teocéntrico, que tiende a englobarlo todo en la unidad de una sola fe y que reclama la autonomía del hombre, su voluntad de crear un orden a su medida, según su voluntad y sus propias capacidades.

Si la fe cristiana medieval fue capaz de dar a luz prodigios arquitectónicos, literarios o teológicos, como la catedral gótica, la *Divina Comedia* o la *Suma Teológica,* que supieron plasmar de forma certera el sentido de plenitud y perfección de esta concepción cristiana del mundo, la nueva cultura moderna y secular pretende demostrar el poder y la capacidad del hombre para llevar a cabo, guiado por sus propias fuerzas naturales, empresas mayores.

El Renacimiento encauza en la cultura occidental una nueva corriente, distinta de la medieval, que se caracteriza por su fe en el hombre, en su capacidad y autonomía para descubrir el valor de las cosas y dirigir los acontecimientos de la historia. La nueva cultura se ve cada vez más abiertamente enfrentada con la Iglesia, especialmente con un modelo de Iglesia ligado a concepciones, posiciones y estructuras que supuestamente pertenecen a la cultura medieval o que se hacen más impermeables al cambio. La nueva visión de la vida, que Goethe plasma genialmente en *El Fausto,* supone que el hombre es capaz por sí mismo de alcanzar la perfección en todos los campos de la realidad, sin que tenga necesidad de contar con Dios o con el poder de la fe[10].

[10] El protagonista de la obra cumbre de la literatura alemana, Fausto, que encarna la voluntad ilimitada de dominio de la naturaleza, se conmueve ante la inocencia de Margarita que acude al confesor para ser absuelta de sus pecados, aunque "ninguna necesidad tendría de confesarse", GOETHE, W , *Obras completas* 3 (Madrid 1958), 1215 (P I, esc 7) Al final de su vida, Fausto se encuentra con tres mujeres penitentes que interceden por el alma que "a sí misma se olvidó sin sospechar que pecaba", ibíd , 1361

La ruptura religiosa de Europa, dividida entre protestantes y católicos y por ideas e intereses que afectan al orden de la fe, debilita las creencias religiosas del hombre renacentista e ilustrado, que se vuelve más crítico e indiferente respecto a las prácticas religiosas y busca formas distintas de vivir la religión o la fe cristiana. La diosa Razón, y con ella la ciencia, se convierte en criterio absoluto de verdad, quedando el campo de la fe relegado a la esfera de lo no científico o demostrable.

La visión humanista de la modernidad incide de forma muy directa en la concepción del pecado. En cuanto categoría eminentemente religiosa y cristiana, la realidad del pecado parte del supuesto de que el hombre depende de la suprema soberanía de Dios y está sometido a las limitaciones de su propia condición finita. De acuerdo con la visión cristiana medieval, el pecado es una categoría indiscutible e inaceptable, un mal decisivo para el hombre y para la sociedad que puede ser vencido únicamente con la fuerza de la gracia. Pero, fuera de las coordenadas de la fe, la realidad del pecado queda sometida a otras interpretaciones de tipo positivo, filosófico, experimental o social.

Los llamados "maestros de la sospecha" analizarán esa realidad bajo la óptica de la injusticia social, como Carlos Marx, o de la patología psíquica, como Sigmund Freud, o de la esclavitud moral, como Federico Nietzsche. Filósofos y literatos contemporáneos se sienten atraídos por la experiencia humana del pecado y tratan de penetrar en ella desde las más variadas posiciones ideológicas y vitales. La complejidad de la conciencia moral, las limitaciones de la libertad, el misterio de la culpa, los sufrimientos de personas inocentes provocados por la crueldad e injusticia humana, los daños sociales derivados de un orden social injusto o de la lucha de clases, las perversiones profundas del ser humano, la explotación de la miseria física y moral de hombres y mujeres, la manipulación, degradación y destrucción del ser humano por intereses económicos, son algunos de los múltiples aspectos que el pensamiento moderno selecciona, analiza e interpreta a partir de la realidad sin fondo del pecado [11].

La llamada "teología de la muerte de Dios" trata de interpretar el pecado en clave desmitologizadora, reduciéndolo en último tér-

[11] Kafka, el padre de la literatura contemporánea de la angustia, habla de tres posibilidades de "absolución", de las que puede disponer el hombre asaltado por el "proceso" de su vida: la real, la aparente o el aplazamiento de la sentencia. La real es la mejor, pero en ella cuenta sólo la inocencia del imputado; solamente ésta representa "una completa y definitiva liberación" (El Proceso, cp.7); cf. BADINI, G., art. cit., 392.

mino a la injusticia cometida contra el prójimo, a la falta de amor a los demás. Según los teólogos de la "muerte de Dios", las raíces de la secularización están en la Biblia, puesto que en ella se propone la verdadera religiosidad que consiste en amparar y proteger los derechos de los pobres y oprimidos. La "ausencia" de Dios en el mundo, su silencio ante el mal, no es una razón para que el hombre se desentienda de sus compromisos morales, sino que, por el contrario, destaca la autonomía del hombre y reclama su responsabilidad directa en la tarea de ordenar y transformar el mundo[12].

El concepto de pecado pierde así su referencia fundamental a Dios y atiende enteramente a la realidad del hombre, a su dignidad y conciencia. Este enfoque antropocéntrico de la moralidad no modifica necesariamente las pautas del comportamiento humano, que han de obedecer a unas exigencias objetivas de la moralidad, pero cambia las categorías que inspiran y fundamentan dicho comportamiento. La responsabilidad humana ya no descansa en la exigencia de la fe, en la idea de un Dios que propone el camino del bien y que juzga, sino directa y exclusivamente en la conciencia humana, en el sentido ético del hombre y de la sociedad.

La pérdida de una referencia religiosa en la concepción del bien y del mal moral trae como consecuencia la pérdida de una apoyatura trascendente sin la cual la conducta moral del hombre se encuentra desamparada en un doble sentido: en la exigencia de una responsabilidad social, que ha de buscar su protección en la ley y en el orden social, es decir, en algo que está fuera de la intimidad de la conciencia; y en la necesidad de apelar a alguien que sea capaz de juzgar la verdad del corazón y que sea incluso capaz de liberar al hombre de su propia culpabilidad interior.

Si el hombre de hoy se muestra reticente frente a la mediación religiosa, especialmente en lo que afecta a la intimidad de su conciencia, es porque concibe esa mediación como una imposición o añadidura externa que viene a reducir el campo de su autonomía y libertad con meras condiciones legales y que se sitúa frente a él, como una instancia que juzga, oprime o amenaza. La mediación de la Iglesia, en lo que se refiere a la administración del perdón, debe manifestarse ante todo como lo que es, la acción de Cristo que viene al encuentro del hombre perdido, equivocado o desorientado, para ofrecerle la reconciliación y la verdadera paz.

Muchos tienen hoy acerca del sacramento de la penitencia la imagen de una práctica que obliga a someter a otro hombre la propia conciencia, que lejos de pacificar provoca ansiedades y conflictos

[12] Cf. Flórez García, G., op. cit., 106-117.

espirituales, que supone una humillación moral innecesaria. Desde la enseñanza teológica y la pastoral cristiana se ha insistido principalmente en la necesidad de una confesión íntegra o en el valor de los diversos actos del sacramento, olvidando algo que debiera ser central en la acción sacramental de la penitencia: la confesión de la propia condición de pecador ante el Dios de la misericordia y de la gracia. La literatura patrística, que no abunda en datos relativos a la confesión íntegra, es especialmente rica en lo que se refiere a la confesión humilde del pecador ante Dios[13].

En la penitencia sacramental, tanto antigua como moderna, aparece más en lo exterior el lado "penitencial" de una obra que exige sacrificio, humillación y dolor, que el lado gratificante de una celebración que es signo de un encuentro con Dios y con los hermanos, a través de la caridad de la Iglesia. El consuelo interior que produce la obra de la reconciliación en el alma del creyente y que en la Iglesia primitiva provocaba lágrimas de alegría tanto en los penitentes como en la comunidad, según constatan los Santos Padres, queda escondido en el corazón del penitente. Es importante que la celebración sacramental de la penitencia manifieste y ayude a los penitentes a vivir este aspecto gozoso del sacramento.

La moderna crisis del sacramento de la penitencia va muy relacionada con la crisis religiosa y ambas se ven afectadas por la imagen que podamos tener acerca de Dios y de la Iglesia, del pecado y de la gracia, de la solidaridad cristiana, de la obra de Cristo y de la misión de la Iglesia en relación con el pecado del mundo, con la presencia del mal en la sociedad, con el drama del ser humano que siente en sí mismo la lucha entre los poderes de la luz y de las tinieblas. La respuesta a esta crisis ha de pasar por el auténtico sentido de la fe en el Dios de Jesús y en su obra de reconciliación y alianza con la entera humanidad, que se hace visible y concreta, cercana y encarnada a través de la acción de la Iglesia[14].

LA PENITENCIA SACRAMENTAL EN EL ESPIRITU DEL VATICANO II

Hemos querido hacer ver en el capítulo anterior que la crisis del sacramento de la penitencia y las exigencias en orden a una reno-

[13] Ibíd., 175 y nota 68.

[14] Cf. LAMBERT, Y., op. cit., 264-266. "Crise de la confession, crise de l'économie du salut: le cas d'une paroisse bretonne de 1900 à 1982", en *Pratiques de la confession*.

vación de la práctica penitencial que desde ella podemos constatar, no pueden examinarse independientemente de la crisis religiosa en general y de la realidad de la Iglesia en el mundo de hoy. En este sentido, queremos ahora acercarnos a la visión que el concilio Vaticano II nos da acerca de la misión de la Iglesia en relación con el hombre y sus problemas, con la humanidad y sus aspiraciones.

La constitución *Gaudium et spes* comienza manifestando el interés de la Iglesia por el hombre, sus "gozos, esperanzas, tristezas y angustias", por "el género humano y su historia". En el corazón del hombre hunden sus raíces —dice más adelante la Constitución— los desequilibrios que se manifiestan en la sociedad[15]. La dignidad y grandeza del hombre, de su superioridad sobre el resto de los seres creados, de su inteligencia, de su conciencia moral, de su libertad, no impiden que se sienta al mismo tiempo inclinado al mal, interiormente dividido por las fuerzas del bien y del mal que luchan en la sociedad[16].

El hombre es para sí mismo un problema al que solo Dios puede dar respuesta plena. Todos somos pecadores, pero Cristo "nos enseña con su ejemplo a llevar la cruz que la carne y el mundo echan sobre los hombros de los que buscan la paz y la justicia" y despierta en el hombre "generosos propósitos". "La figura de este mundo afeada por el pecado" dará un día paso a "los anhelos de paz que surgen en el corazón humano". Solo Dios responde a las aspiraciones más profundas del corazón humano. Proclamando el Evangelio de Cristo, la Iglesia "proclama la libertad de los hijos de Dios, rechaza todas las esclavitudes". Aunque no siempre los cristianos, clérigos o laicos, han sabido ser fieles al espíritu de Dios, "la Iglesia, como Madre, no cesa de exhortar a sus hijos a la purificación y a la renovación"[17].

Estas ideas, entresacadas de la primera parte de la constitución del Vaticano II sobre *La Iglesia en el mundo de hoy,* reflejan claramente la voluntad de la Iglesia de acercarse al hombre, para ayudarle a entenderse a sí mismo, a interpretar las tensiones que sufre en su propio interior, a poner su vida al servicio de la paz y concordia de la sociedad.

Años más tarde (a. 1984), el papa Juan Pablo II, en su exhortación sobre *Reconciliación y Penitencia,* expresa parecidos sentimientos y se refiere a los problemas que dividen a los hombres, fuera y dentro de la Iglesia. "La reconciliación se hace necesaria

[15] *GS* 1 y 10.
[16] *GS* 13-17.
[17] Ibíd., 21, 38, 39, 41, 43.

—dice— porque ha habido una ruptura, la del pecado, de la cual se han derivado todas las otras formas de rupturas en lo más íntimo del hombre y en su entorno"[18].

La referencia al hombre y a la lucha entre el bien y el mal que se entabla en su interior y en la sociedad en que vive es clave para hacer descubrir al hombre de hoy el sentido del pecado y el valor del mensaje cristiano de la reconciliación. Pecado y gracia son dos realidades que no se entienden adecuadamente si no es en mutua relación, como la luz y la oscuridad, y no se ven en su verdadero alcance para el destino del hombre y del mundo si no se perciben como realidad humana que afecta decisivamente a las relaciones del hombre y de la sociedad[19].

Si el sacramento de la penitencia quiere atender a la purificación y santificación de aquellos que forman parte del cuerpo de Cristo, no puede perder de vista esta profunda conexión que existe entre las raíces del pecado que están en el corazón del hombre y el pecado que tiene su asiento en la realidad social. El pecado no afecta solamente a la Iglesia y a sus miembros, sino que pertenece al patrimonio de la humanidad como una trágica realidad que afecta desde lo más profundo a su historia y de la que debe ser constantemente advertida, protegida y liberada.

La teología del pecado y de la gracia constituye el verdadero trasfondo sobre el que se perfila la estructura y dinámica de la penitencia sacramental. Las falsas ideas sobre este sacramento han estado siempre relacionadas con las deformaciones acerca del pecado y de la obra de la justificación. Por esto, la renovación del sacramento de la reconciliación tiene que partir de una adecuada interpretación de las realidades del pecado y de la gracia, a la luz de la Revelación cristiana y desde la realidad existencial del hombre de hoy, dentro de la Iglesia y dentro del mundo que le rodea.

Un tema de prioritaria importancia para el concilio Vaticano II fue el de la Iglesia, su significado y constitución, su misión, sus funciones y ministerios, sus actividades, los grupos que la componen, sus relaciones con el mundo de hoy, con otras iglesias y reli-

[18] *RP*, 4 Sobre el Sínodo de 1984 y la exhortación de Juan Pablo II, *RP*, cf. los números monográficos dedicados al tema por las revistas *Actualidad catequética* 115 (1983), *NRTh* 1 (1984), *TCa* 17 (1986), el *Documento 1982* de la Comisión Teológica Internacional (Cete, Madrid 1984), CAPRILE, G., *Il Sínodo dei Vescovi 1983* (Roma 1985), SORCI, P , art cit., 232-287; HERRERO, Z , "Sínodo sobre la reconciliación resonancia de las tesis morales en el aula sinodal", en *EstAg* 19 (1987), 389-476

[19] Cf. VV AA , "Le péché et la salut", en *LuV* 185 (1987), número monográfico sobre este tema.

giones. El Concilio no atiende solamente a aquello que afecta directamente a la organización y vida interior de la Iglesia, sino que se refiere con insistencia y profundo interés a las personas, instituciones y realidades que están fuera de ella, reconociendo sus valores y expresando su voluntad de mantener un diálogo sincero con todos los hombres, pueblos y religiones.

La Iglesia cree que puede prestar su ayuda a cada persona en particular y a toda la sociedad humana, contribuyendo con la luz del Evangelio a defender la dignidad y libertad del hombre, a promover la unidad y el dinamismo de la comunidad humana, a mejorar la sociedad en todos los campos. Pero sabe que esta tarea no puede realizarse sin voluntad de conversión y que la conversión ha de empezar por ella misma, por todos aquellos que forman parte del cuerpo visible de la Iglesia, obispos y presbíteros, religiosos y seglares [20]. La constitución *Lumen gentium* recoge en una solemne y enjundiosa frase esta necesidad que siente la Iglesia en orden a una constante renovación: "La Iglesia, recibiendo en su propio seno a los pecadores, santa al mismo tiempo que necesitada de purificación constante, busca sin cesar la penitencia y la renovación" [21].

La llamada a la santidad y a la renovación en la Iglesia corresponde a su deber de ser fiel a su condición de "sacramento o señal e instrumento de la íntima unión con Dios y de la unidad de todo el género humano" [22]. El Concilio lamenta las escisiones que se han producido entre los cristianos y afirma que la Iglesia no cesa de orar y pedir por la unidad. "Humildemente —dicen los padres conciliares— pedimos perdón a Dios y a los hermanos separados, como nosotros perdonamos a quienes nos hayan ofendido". La acción más eficaz que la Iglesia católica puede emprender para alcanzar la reconciliación y unión de los cristianos consiste en la propia renovación y conversión interior, en orden a manifestar con el ejemplo su fidelidad a la doctrina y mandatos de Jesús [23].

La Iglesia "aprecia todo lo bueno y verdadero" que hay tanto en los bautizados no católicos como en los que pertenecen a otras

[20] *GS* 39-43

[21] "Dum vero Christus, *sanctus, innocens, impolutus* (Heb 7,26), peccatum non novit (2 Co 5,21), sed sola delicta populi repropitiare venit (Heb 2,17), Ecclesia in proprio sinu peccatores complectens, sancta simul et semper purificanda, poenitentiam et renovationem continuo prosequitur". *LG* 8 (esta frase es recogida en los "Praenotanda" del *Ritual de la Penitencia,* n.4), ver también, *LG* 15, *UR* 6

[22] "Cum autem Ecclesia sit in Christo veluti sacramentum seu signum et instrumentum intimae cum Deo unionis totiusque generis humani unitatis ", *LG* 1 y 9

[23] *UR* 4, 6 y 7, *LG* 15 La exh *RP* se refiere al deber de la Iglesia de "proseguir en la búsqueda de la unidad" y al diálogo ecuménico, n.9 y 25.

religiones y en aquellos que "buscan con sinceridad a Dios". Cree que Dios "no niega los auxilios necesarios para la salvación a quienes sin culpa por su parte no han llegado todavía a un claro conocimiento de Dios", y que el Espíritu conduce a "todos los discípulos de Cristo" hacia su rebaño[24].

En cuanto a los católicos que están "plenamente incorporados" a la sociedad de la Iglesia dirigida por el Papa y los obispos, es preciso, si desean estar en el camino de la salvación, que permanezcan en ella no sólo "en el cuerpo" *(corpore),* sino también en el corazón *(corde),* es decir, perseverando en la caridad[25]. El significado de la Iglesia, como signo de santidad y unidad en el mundo, va por tanto asociado al deber de sus miembros de ser fieles a las enseñanzas de Jesús, su maestro y modelo. La Iglesia, "santa y al mismo tiempo necesitada de purificación" ("sancta et simul semper purificanda"), está llamada a ser signo e instrumento de la obra del Reino, de la obra de Dios en el mundo, que es esencialmente manifestación de la gracia y del amor de Dios Padre entre los hombres[26].

La Iglesia cuenta con la Palabra, el Espíritu y la Sangre de Jesús, cuenta en definitiva con la gracia y el amor del Padre, para hacer realidad lo que parece imposible a los ojos humanos, que el amor reine en el mundo. Y esto debe llevarlo a cabo teniendo en cuenta que sus propios miembros son pecadores y pueden dejarse inducir por el pecado. La conversión y purificación constante, la práctica de la "penitencia", constituye, por tanto, un medio indispensable para que los cristianos puedan participar de la santidad de la Iglesia y ésta pueda ser signo de santidad en el mundo[27].

El concilio Vaticano II tuvo gran lucidez al destacar en el pecado del cristiano, junto a la "ofensa hecha a Dios", la herida que se hace a la Iglesia. El *Ritual de la Penitencia* español amplía esta escueta alusión del Concilio, diciendo que "el pecado afecta siempre a la Iglesia como realidad visible y sacramental en el mundo"; los pecados "no solamente afectan a las relaciones personales del pecador con Dios, sino a la Iglesia misma, ya que retrasan el influjo de su misión y oscurecen su rostro ante los hombres"[28].

[24] *LG* 15 y 16

[25] *LG* 14 La expresion agustiniana "in corde", que apunta a lo interior del corazón, tiene en la interpretación conciliar el valor de aquello que es signo de la caridad, de la gracia de Dios

[26] *LG* 8

[27] 1 Jn 5,7

[28] "Qui vero ad sacramentum poenitentiae accedunt, veniam offensionis Deo illatae ab Eius misericordia obtinet et simul reconciliantur cum Ecclesia, quam peccando vulneraverunt, et quae eorum conversioni caritate, exemplo, precibus adlaborat" *LG*

Estas consideraciones sobre la repercusión que el pecado de un cristiano tiene en los demás y en la comunidad eclesial están basadas en el principio teológico de la comunión y solidaridad que existe entre los miembros del cuerpo de Cristo, en cuanto constituyen una unidad que participa de la misma fe, de la misma gracia y del mismo Espíritu, en la que todos tienen una función al servicio del bien común y todos están sellados con el fuego de la divina filiación.

La solidaridad de los cristianos en los efectos que se derivan de la obra del pecado y de la obra de la gracia es un misterio que se desprende de la realidad misma de la Iglesia en cuanto constituye una unidad espiritual, en la que nada que afecte a una de sus partes es ajeno a todas las demás y todas están incorporadas a la suerte de cada una. Pero el pecado de uno tiene también unas repercusiones morales en los demás y en la sociedad y puede incluso llegar a crear unas condiciones sociales que son instrumento de pecado, es decir, de injusticias y desórdenes sociales. El mal produce por sí mismo la repulsa y la condena de los demás, pero cuando se enmascara en las estructuras, sus efectos son más graves y más difíciles de atajar[29].

LA DIMENSION ECLESIAL DEL SACRAMENTO DE LA PENITENCIA

La "dimensión eclesial" del sacramento de la penitencia se ha puesto de actualidad en los últimos tiempos, a partir sobre todo de una conciencia más clara acerca del significado de los sacramentos en la misión de la Iglesia y en la vida de los cristianos[30]. De una

11, *PO* 5 El texto de LG se refiere con distintos términos a la "ofensa" hecha a Dios y a la "herida" ocasionada a la Iglesia Los "Praenotanda" del *Ritual de la Penitencia* recogen este texto lapidario del Concilio (n 4), así como la exh papal sobre *Reconciliacion y Penitencia* (n 30 y 31) La tiene también en cuenta el canon 959 del *CIC* Segun las "Orientaciones" del *Ritual* español, "con su pecado el cristiano compromete la vida de fe y de caridad de sus hermanos" (n 50)

[29] A los "pecados colectivos" se refieren las "Orientaciones" del *Ritual de la penitencia español de la Penitencia* (n 50) La exh papal *RP* expone el concepto de "pecado social", basado en el principio de la solidaridad humana, que a su vez es el fundamento del misterio de la "comunión de los santos" "A la ley de la elevación corresponde la ley del descenso", se dice en dicha exhortacion, utilizando la expresión de la escritora francesa, Elisabeth Leseur (n 16)

[30] Entre los nombres más destacados en la moderna recuperación del significado eclesial del sacramento de la penitencia, hay que citar a M de la Taille, B M Xiberta, M Schmaus, K Rahner, B Poschmann, P Anciaux, K Morsdorf, Z Alszeghy Cf XIBERTA, B M, op cit, POSCHMANN, B, "Die innere Struktur des Bussakra-

idea individualista y puramente receptiva de la acción sacramental, se ha pasado a una visión del sacramento como acción de toda la Iglesia, que, unida a Cristo su Esposo y al Espíritu santificador, presenta al Padre la fe, la esperanza y el amor de sus hijos y celebra el misterio de la gracia y de la caridad que Dios derrama sobre el Cuerpo de su Hijo. En el sacramento, la Iglesia se significa a sí misma y se realiza, como Cuerpo de Cristo, el Hijo amado de Dios, como Pueblo elegido para manifestar el amor y los designios de Dios sobre la humanidad.

Todos los sacramentos son fundamentalmente signos de la Iglesia, instrumentos que Dios ha puesto en ella para establecer con sus hijos relaciones permanentes y vivas de amor y de paz. A través de los sacramentos, la gracia de Jesucristo se encarna en el Pueblo de Dios, se hace vida de una comunidad que está incorporada a Cristo, que participa de los frutos de su muerte y resurrección, que anuncia, celebra y comunica las riquezas de su amor infinito, que hace realidad visible y "sacramental" la unidad de un solo cuerpo, de una familia congregada por la fe y el amor de Jesucristo.

La "eclesialidad" del sacramento de la penitencia tiene aspectos propios que van relacionados con su especial significado, la reconciliación. La reconciliación en la comunidad de los bautizados es el efecto de una gracia que reconoce la condición pecadora de los miembros de la Iglesia y asume en la solidaridad del amor de Cristo las necesarias exigencias de una constante purificación y conversión. El perdón posbautismal es en la comunidad cristiana el signo de que el pecado en la Iglesia está siempre llamado a ser vencido y destruido con la fuerza del amor de Cristo, que habita en la Iglesia y urge la fe y la caridad de aquellos que son miembros de su cuerpo.

La Iglesia ha manifestado desde los primeros tiempos su responsabilidad y solidaridad ante el pecado de sus miembros, como podemos ver a lo largo de la historia del sacramento de la penitencia. San Pablo expresa ya con claridad los criterios "eclesiales" a tener

mentes", en *MThZ* 1 (1950), 12-30, RAHNER, K , *Escritos de teología* 2, op cit , 141-180, VAUX SAINT CYR, B C , "Le mystere de la pénitence reconciliation avec Dieu, reconciliation avec l'Eglise", en *MD* 90 (1967), 132-154, BEINERT, W , "Die ekklesiale Dimension der christlichen Busse", en *Catholica* 27 (1973), 45-68, CONCETTI, G , *Riconciliazione e penitenza nella missione della Chiesa* (Roma 1984), DALLEN, J , *The Reconciling Community* (New York 1986), KASPER, W , "La Iglesia, lugar del perdon de los pecados", en *Communio* 1 (1989), 27-34, LARRABE, J -L , "Dimensión comunitaria de la penitencia en la conversión personal", en *EE* 50 (1975), 417-432, LOSADA, J , "La Iglesia como sacramento de reconciliación", en *TCa* 17 (1986), 45-55, TENA, P , "El sacramento de la penitencia en la comunidad eclesial", en *TCa* 17 (1986), 81-93

en cuenta, ante la situación producida por el escándalo de un miembro de la comunidad de Corinto: su pecado afecta a toda la comunidad, al igual que la levadura afecta a toda la masa; si el pecador no reconoce su falta, la comunidad debe excluirlo de la vida de la Iglesia, a fin de que el pecador pueda volver a ella una vez que se haya arrepentido y corregido.

La tradición cristiana sigue actuando con iguales criterios en lo fundamental, aunque en su aplicación atienda a las circunstancias particulares de la comunidad. La penitencia eclesiástica antigua pone en práctica estos criterios, teniendo muy en cuenta que el pecador no queda excluido de la Iglesia en un sentido absoluto, sino que, muy al contrario, es sometido a la acción penitencial de la Iglesia, es decir, a la mediación de la Iglesia, que intercede por él y le ayuda con sus méritos y oraciones, al tiempo que le obliga a dar pruebas ante la comunidad de su voluntad de conversión y corrección. La acción penitencial de la Iglesia pasa, pues, por la denuncia del pecador en cuanto es infiel a su condición de bautizado y por la solidaridad de la comunidad que acompaña al penitente en la obra de su reconciliación.

La situación del pecador en la Iglesia es la del hijo que se ha apartado de ella y cuya vuelta la Iglesia desea y espera con amor maternal. La situación de la Iglesia en relación con el pecador es la de la madre que se siente abandonada por el rechazo de su hijo, pero que sufre su ausencia y espera y reza por su cambio y retorno. En el fondo de estos sentimientos, que con diversas metáforas y entonaciones se reflejan en las exhortaciones que la literatura patrística dirige a los penitentes, está la conciencia viva de la Iglesia sobre su deber de solidaridad con los pecadores; sintiéndose afectada por el pecado de sus miembros y llamada a ofrecerles su ayuda y caridad, les prepara el camino de la reconciliación.

La mediación de la Iglesia, a través del ejercicio del poder de las llaves, responde a la necesidad de abrir un camino que permita al pecador retornar a la verdadera comunión con la Iglesia *(in corde)*, resarcir y curar el daño que con su conducta ha causado al cuerpo de Cristo, disminuyendo su santidad y oscureciendo en él la manifestación del Espíritu. La acción de la Iglesia en relación con el penitente tiene principalmente una doble finalidad: ayudar al pecador a recuperar su condición verdadera, en cuanto miembro de la comunidad santa habitada por el Espíritu, y devolver al cuerpo de la Iglesia la santidad perdida por el pecado de uno de sus miembros. La reconciliación del pecador significa la devolución a la vida de la familia de Dios de uno de sus hijos.

Los Santos Padres y la Tradición cristiana ven siempre en Dios

al autor de la gracia y de la salvación: El envía al mundo a su propio Hijo para salvar a los hombres, llama a todos los hombres a la fe y dispone sus corazones a la conversión. A través del Espíritu y de una forma interior y secreta, Dios obra en cada uno de los creyentes y en la Iglesia misma conduciéndola según su voluntad. La misión de la Iglesia consiste en ser obediente a la gracia y a la voluntad divinas, en ser fiel a Cristo su Esposo, al Padre que manifiesta sobre ella su amor y misericordia, al Espíritu que la purifica e ilumina.

La acción de la Iglesia es obra del cuerpo de Jesús. No actúa en su propio nombre, sino en nombre del Señor Jesús, cumpliendo sus mandatos, haciendo uso de los poderes que El le ha confiado, asumiendo sinceramente su condición de esposa elegida y purificada por su gracia, de madre de los bautizados en su nombre, creyendo en su promesa de que El la acompañará "hasta el fin de los tiempos", en su palabra de que "lo que ella hace en la tierra, queda hecho en el cielo"[31].

La eclesiología y la teología de los sacramentos tratan de explicar la estrecha unión que existe entre la acción de Dios y la acción de la Iglesia en la causalidad de la gracia. La literatura patrística y la teología escolástica, refiriéndose a la reconciliación que la Iglesia otorga al pecador, distinguen un doble efecto: el que se refiere a la reconciliación que el penitente alcanza con la Iglesia misma, al derecho a participar en la eucaristía, signo de la comunión eclesial, y el que se refiere a la gracia interior que Dios otorga al pecador verdaderamente arrepentido y que va unida a la manifestación de su caridad en el corazón del penitente. Ya hemos visto las diversas explicaciones que los teólogos escolásticos dan a este respecto, teniendo en cuenta el valor de la penitencia interior, como signo de la acción de la gracia de Dios, y el de la absolución, como signo de la acción de la Iglesia[32].

Según la terminología de algunos Padres, se trata de una doble reconciliación, con Dios y con la Iglesia, pero ambas van estrechamente unidas y están llamadas a coincidir. La acción interior de Dios tiene la primacía y la Iglesia ha de ser fiel servidora de esta acción; pero la acción de la Iglesia es el signo visible o "eclesial" de la comunión del penitente con el cuerpo de Cristo, efecto del ejercicio del poder de las llaves por el que, de acuerdo con la palabra de Jesús, cuando la Iglesia perdona, Dios perdona[33]. La

[31] Mt 28,20, Mt 18,18; Jn 20,23. La exh. *RP* desarrolla especialmente el principio de que la reconciliación viene de Dios, en el n. 10.

[32] Ver capítulo 11, p.156ss.

[33] Cf. Florez, G., "La paz con Dios y la paz con la Iglesia", en op. cit., 257-178. Ver *supra*, cp.9.

acción de la Iglesia está ordenada en su totalidad, desde que se inicia el proceso penitencial hasta que culmina en la absolución, a la reconciliación tanto interior como exterior, en relación con Dios y con los hermanos; la acción de Dios acompaña ordinariamente a la acción de la Iglesia, en cuanto ésta es el instrumento elegido por Dios para el perdón y en ella la reconciliación adquiere su significado eclesial, es decir, sacramental y celebrativo.

La reconciliación del pecador con la Iglesia es el efecto propio e inmediato de la mediación de la Iglesia en el sacramento de la penitencia; a través de él, la Iglesia cumple su misión de hacer realidad en la comunidad visible de la salvación el misterio del perdón, como fruto de la obra redentora de Jesús y como manifestación de la caridad de la comunidad fraterna. En este efecto eclesial de la reconciliación está el todo de una gracia que, por voluntad de Dios, ha de ser signo de la caridad del cuerpo visible de Cristo. Más allá de esta realidad, están la palabra de Jesús y la voluntad del Espíritu, que asumen la acción de la Iglesia como acción auténticamente salvadora.

La mediación de la Iglesia en la manifestación del perdón pone en ejercicio el poder que Cristo ha depositado en ella en orden al perdón de los pecados cometidos después del bautismo y al mismo tiempo manifiesta la caridad de la Iglesia, que, unida a su Esposo y a su deseo de que nadie se pierda, de que reine el amor entre los hermanos, de que todos colaboren en la edificación de la caridad, de que los más fuertes ayuden a los más débiles, se esfuerza en la perfección del amor y en la purificación de las faltas y pecados de sus hijos.

Ejerciendo el perdón, la Iglesia no sólo administra en nombre de Dios el poder de perdonar los pecados, sino que llama y convoca a sus hijos para que vivan la práctica del amor fraterno, sepan perdonarse unos a otros, oren unos por otros, tengan entrañas de misericordia para con los más necesitados de ayuda espiritual, trabajen por la reconciliación y la paz, se esfuercen en dar ejemplo de caridad.

La reconciliación con la Iglesia —efecto que algunos escolásticos consideran signo del perdón otorgado por Dios, *res et sacramentum*— no es un efecto intermedio en orden al perdón de Dios, sino que es el signo del perdón eclesial, el perdón que Dios otorga a través de la Iglesia y mediante su ayuda y caridad, en orden a su edificación, como un esfuerzo de purificación y de perfección de toda la comunidad santa. En esa misma obra de reconciliación están el amor misericordioso del Padre y la gracia salvadora de Jesucristo.

Acertadamente el concilio Vaticano II, cuando se refiere al doble efecto del sacramento de la penitencia —el perdón de la

ofensa hecha a Dios y la reconciliación con la Iglesia—, no los considera efectos sucesivos, sino simultáneos. El texto conciliar que anteriormente hemos citado menciona en primer lugar el "perdón de la ofensa hecha a Dios" y une a este efecto la reconciliación con la Iglesia. Repara, sin embargo, en la importancia de este último efecto, señalando que el pecado es una herida que se causa a la Iglesia y que ésta ayuda a la conversión del pecador con su caridad, ejemplo y oraciones[34].

El concilio Vaticano II no especifica más estos efectos, sino que los incluye a todos en uno, "la reconciliación con la Iglesia"[35]. El *Ritual de la Penitencia* señala, en los "Praenotanda", entre los efectos del sacramento, "la reconciliación con los hermanos a quienes el propio pecado perjudica", la vuelta al redil y al templo de Dios, en el que habita con mayor plenitud el Espíritu Santo, y la participación de nuevo o con mayor fervor en la mesa del Señor[36]. Las "Orientaciones" del *Ritual* español indican que el pecador "se integra de nuevo plenamente en la comunidad, aceptando las exigencias de la verdadera reconciliación: exigencia de compartir la fe y de progresar en la conversión personal, exigencia de colaboración en la edificación del cuerpo de Cristo, exigencia de ser, ante el mundo, signo de la verdadera libertad de los hijos de Dios[37].

Según dichas "Orientaciones", el "aspecto eclesial" del sacramento de la penitencia debe manifestarse claramente en la misma celebración, a través de la participación activa de toda la comunidad, como puede hacerse sobre todo cuando se sigue la fórmula B

[34] Ver nota 28. Las "Orientaciones" del *Ritual* español indican que "la reconciliación del pecador con la Iglesia" es "signo de la reconciliación con Dios" (n.49), "el primer fruto de la celebración sacramental de la penitencia y el signo visible, el camino y el instrumento de la reconciliación con Dios" (n.52). Destacando la prioridad temporal del efecto eclesial, creen recoger el sentido que "la paz con la Iglesia" tiene en la primitiva tradición cristiana. Sin embargo, la eclesialidad de la reconciliación penitencial no es separable del perdón divino, sino que lo significa, lo causa y lo especifica en la medida en que la Iglesia es sacramento del encuentro del hombre con Dios. Ver también n.56 de la Instrucción del Episcopado español, *DRD* (15 abril 1989). Cf. López, J., "La pastoral de la penitencia en la Instrucción *Dejaos reconciliar con Dios*, en *Phase* 174 (1989), 455-462; Lopez-González, P., "La renovación penitencial en un documento del Episcopado español", en *ScTh* 23/1 (1991), 197-214.

[35] La acción de la Iglesia en la reconciliación penitencial antecede a su acción estrictamente sacramental, en cuanto tiene la misión de llamar a los pecadores a la conversión y ayudarles en el proceso reconciliador: *Ritual* español, n.8, 49, 51, 52; *RP*, 31; Instr. *DRD*, n.50, 51, 56. Cf. Sebastián, F., "Reflexiones en torno al Sínodo de 1984", en *Teología y Catequesis* 17 (1986), 13-24.

[36] *Ritual de la Penitencia,* n.5 y 6,d: "Praenotanda" de la edición típica.

[37] Ibíd., n. 52: "Orientaciones" del Episcopado español.

de la celebración. La exhortación pontificia *RP* tiene en cuenta estos efectos cuando habla de una Iglesia reconciliada, es decir, de una Iglesia que se esfuerza por superar en sí misma los obstáculos que se oponen a la unidad, a la fraternidad y al amor[38].

Dentro de esta perspectiva eclesial, el sacramento está al servicio de la santidad de la Iglesia; no mira sólo al pecado que rompe la amistad con Dios, sino también a las exigencias de santidad de la Iglesia, en cuanto está llamada a seguir los pasos de su Maestro, a ser signo del amor de Dios en medio del mundo. En el sacramento de la penitencia, la Iglesia entera se reconoce pecadora, esto es, distante y alejada del ejemplo de Jesús, y se esfuerza por convertirse, es decir, por ser fiel y obediente a la voluntad y a los designios de Dios sobre ella[39].

El uso que la Iglesia ha hecho del sacramento de la penitencia a lo largo de la historia sigue una trayectoria que manifiesta su capacidad de adaptación a las realidades de la comunidad cristiana en relación con el pecado y con la necesidad de una constante purificación y perfección. Si en los primeros siglos sirvió de remedio extremo frente al pecado-delito de notoria gravedad, en la Edad Media y Moderna se convierte en una práctica generalizada de "confesión" de los pecados, graves y leves. En la actualidad, habría que poner el acento en su función como instrumento de permanente conversión a la gracia y santidad de Jesucristo.

Cuando el Vaticano II dice que la Iglesia recibe "en su propio seno a los pecadores" y que "está necesitada de purificación constante", está refiriéndose a todos sus miembros, en cuanto todos están de algún modo afectados por el pecado. Cuando habla de la necesidad constante de "la penitencia y la renovación", está refiriéndose no sólo a los pecados graves, sino a la llamada a la santidad y a la tarea de perfección y progreso en las virtudes que los cristianos deben realizar a lo largo de toda su vida. Desde la fe en Jesucristo y la experiencia de la gracia en lucha con el pecado, desde la vocación a la santidad y la acción del Espíritu, el cristiano está llamado a avanzar y madurar en la fe y en el amor.

La función del sacramento de la penitencia debería hoy estar más abierta a esta dimensión eclesial y positiva de la reconciliación, en orden a reavivar la sensibilidad de los cristianos respecto a todo aquello que constituye en la vida del Pueblo de Dios un mal ejemplo y un contratestimonio en relación con el espíritu del Evangelio, en

[38] Ibíd., n.9, 49, 52 y 70.

[39] *LG* cp.V y VI; son frecuentes las alusiones conciliares a la llamada a la santidad en los diversos estados de vida de los cristianos.

orden a ayudarles a unir y compartir sus esfuerzos para llevar las exigencias de la fe y del amor cristiano a la familia, a la sociedad y a las instituciones, a enfrentarse al pecado y a las fuerzas del mal que actúan en el mundo con las armas de Jesucristo, de la fe y del amor cristiano.

CAPÍTULO XIV

ACTUAL REFORMA DEL SACRAMENTO DE LA PENITENCIA

BIBLIOGRAFIA

BRANDOLINI, L., "Le celebrazioni penitenziali: significato e valore liturgico-pastorale", en *EL* 89 (1975), 267-282; BURGALETA, J., "Recuperar la presencia de la comunidad en el sacramento del perdón", en *Sal Terrae* 71 (1983), 683-694; CARIDEO, A., "Analisi teologica e celebrativa del nuovo 'Ordo Paenitentiae'", en VV.AA., *La Penitenza,* op. cit., 187-221; FARNES, P., "La celebración del sacramento de la penitencia y sus líneas de fuerza", en VV. AA., *Para renovar la penitencia y la confesión* (Madrid 1969), 137-160; FOUREZ, G., "Pour une pénitence vraiment communautaire", en *LV* 3 (1970), 488-496; JOURNEL, P., "La liturgie de la réconciliation", en *MD* 117 (1974), 7-37; TRIACCA, A. M., "Principi teologico-liturgico-semantici, provenienti dall'Ordo paenitentiae, per un nuovo stile celebrativo del sacramento", en *EL* 89 (1975), 222-249.

PECADO Y RECONCILIACION EN LA IGLESIA DE HOY

La actual "crisis" de la práctica sacramental de la penitencia, a la que ya nos hemos referido anteriormente, pone en evidencia algunos defectos que se vienen arrastrando en la forma de concebir y de practicar la confesión privada. Los principales, según creemos, están relacionados con las realidades del pecado y de la mediación eclesial, cuestiones ambas que no pasan desapercibidas en los documentos del concilio Vaticano II, como acabamos de ver.

La nueva cultura exige una profundización en el concepto de pecado que tenga en cuenta, además de su dimensión trascendente y su alcance en el ámbito de la responsabilidad personal, las raíces antropológicas de las que se alimenta, las plataformas institucionales desde las que se proyecta y las consecuencias que provoca en todos los niveles del orden social.

En el mensaje bíblico y cristiano de la conversión, tiene un puesto importante lo que podemos denominar la "denuncia" del pecado colectivo. Se trata sobre todo de hacer ver a todos y cada

uno de los que forman parte de la comunidad creyente su responsabilidad en relación con los males morales que afectan a la sociedad. En los últimos años, sociólogos y moralistas han prestado especial atención a los pecados sociales o "colectivos", es decir, aquellos que son efecto de una responsabilidad compartida por muchos y que por eso mismo tienen consecuencias más graves y más extendidas en la sociedad.

Una forma de pecado colectivo es la que se conoce, según una terminología acogida por las últimas encíclicas sociales pontificias, como pecado "estructural" o relacionado con las "estructuras" de pecado. Con estas u otras palabras equivalentes, el Papa actual ha denunciado repetidamente el hecho de que las más graves injusticias sociales, es decir, aquellas que afectan a mayor número de personas y de forma más prolongada e irremediable, son en muchos casos consecuencia de planteamientos inmorales que se hacen desde los niveles directivos de las instituciones o estructuras sociales[1].

Esta constatación de la existencia de unas estructuras sociales que determinan gran número de injusticias humanas a causa de planteamientos que no respetan por igual los derechos del hombre, no debe, sin embargo, llevarnos a desviar el punto de mira de la responsabilidad humana, de su asiento propio y natural, que está en la conciencia de cada uno, en el corazón humano, capaz no solamente de percibir el mal, sino ante todo de desear el bien y de amar la justicia, de aspirar a la fraternidad, a la unidad, a la paz y a la reconciliación.

Por lo que se refiere al significado de la mediación eclesial en la obra de la reconciliación cristiana, hemos de relacionarlo ante

[1] Sobre los aspectos sociales del pecado, cf BOFF, C -LIBANIO, A , *Pecado social y conversion estructural* (Bogotá 1978), BOFF, L , *Gracia y liberacion del hombre* (Madrid 1980), CARRIER, H , "La nozione di peccato collettivo significato sociologico", en ID -PIN, E , "*Saggi di sociologia religiosa* (Roma 1967), 121-137, DURAND, A , "Lucha de clases y reconciliacion cristiana", en *Concilium* 109 (1975), 320-331, FOUREZ, G , "La fête du pardon au milieu des conflictes", en *LV* 37/1 (1982), 29-48, ID , *Sacramentos y vida del hombre* (Santander 1983), 119-143, GENTILONI, F -RAMOS-REGIDOR, J , "Dimensión política de la reconciliación", en *Concilium* 204 (1986), 193-206, GOLDBERGER, P., "A la reconciliación por la justicia", en *Sal terrae* 71 (1983), 695-708, GONZALEZ-CARVAJAL, L , "Las estructuras de pecado y su transformación", en *Sal terrae* 9 (1988), 601-611, KABASELE-LUMBALA, "El pecado, la confesión y la reconciliación de Africa", en *Concilium* 210 (1987), 279-286, PETERS, J , "Función del perdón en las relaciones sociales", en *Concilium* 204 (1986), 169-178, PINTO DE OLIVEIRA, C -J , "Péché collectif", en *LuV* 185 (1985), 55-71, REMY, J , "Il peccato e il senso di colpa nella prospettiva dell'analisi sociologica", en *Concilium* 7 (1971), 23-42, SIEVERNICH, M , "El 'pecado social' y su confesión", en *Concilium* 210 (1987), 251-266, SOBRINO, J , "América Latina lugar de pecado, lugar de reconciliación", en ibíd , 219-233

todo con la condición de la Iglesia, casa de Dios y templo del Espíritu, signo e instrumento de santidad en medio del mundo[2]. La constitución conciliar *Gaudium et spes,* después de afirmar que "las energías que la Iglesia puede comunicar a la actual sociedad humana radican" en la fe y en la caridad, denuncia "el divorcio entre la fe y la vida" como "uno de los más graves errores" de los cristianos de nuestra época. Los cristianos deben demostrar con su vida y su palabra que la Iglesia es portadora de aquellas virtudes que el mundo tanto necesita[3].

La práctica del sacramento de la penitencia no puede reducirse a "decir" o "confesar" unas faltas o a "recibir" la absolución como signo del perdón de las faltas, no debe verse como un trámite para obtener el beneplácito divino, sino que ha de interpretarse como el signo revelador y ejemplificador de una Iglesia que encuentra en la gracia de Jesucristo el reto permanente para trabajar por la perfección del mundo, por la paz y reconciliación, por la unidad y fraternidad, por la dignidad del hombre y sus legítimos derechos, por la ayuda a los más desvalidos y necesitados, por un orden social justo y una conducta moral recta; en una palabra, por una convivencia que reconoce con hechos que el hombre, todos los hombres y mujeres, forman parte de la gran familia de Dios.

El sacramento de la penitencia ha de ayudar a los cristianos a ver las sombras que oscurecen esa gran verdad y a encontrar el fuego que pueda iluminarla y hacerla ostensible en medio del mundo. El fuego está en el amor de Dios, que llega a través de Jesús, de su Iglesia, de su palabra y de sus sacramentos.

ANTECEDENTES DEL NUEVO "RITUAL DE LA PENITENCIA"

Junto a estas cuestiones de fondo, que han de tenerse muy en cuenta en la actual renovación de la práctica sacramental de la penitencia, hay otras que afectan más directamente a la misma celebración del sacramento y que están muy presentes en los análisis y estudios que se han hecho en los últimos años sobre este sacramento. Las críticas y observaciones que se vienen haciendo en relación con la forma tradicional de celebrar la confesión sacramental pueden sintetizarse en los siguientes puntos:

[2] *LG* n 6 y 39

[3] *LG* n 42-43 El decreto conciliar sobre el *Ministerio pastoral de los obispos* dice que "el sacramento de la penitencia ayuda muchísimo ("quam maxime") al robustecimiento de la vida cristiana", *ChD* 30,2

1. La práctica de la confesión quedaba aislada de la vida litúrgica; se realizaba normalmente en el "confesonario", de forma absolutamente privada y reservada, sin contexto celebrativo[4].

2. La confesión de los pecados solía hacerse de forma puntual y meramente repetitiva, enumerando conjuntamente las faltas de mayor o menor gravedad, sin tener apenas en cuenta el contexto general de la conversión.

3. La celebración del sacramento olvidaba en general el contexto eclesial de la penitencia sacramental, en lo que se refiere a la relación del pecado y de la gracia con el significado y la mediación de la Iglesia.

En contraste con esta tendencia muy marcada en la forma tradicional de la confesión hacia una práctica individualizada, de carácter privado y extremadamente reservado, la actual reforma litúrgica que el concilio Vaticano II ha prescrito para todos los sacramentos, insiste en la importancia de atender al aspecto celebrativo de cada uno de ellos. Por lo que se refiere a la penitencia, la constitución *Sacrosanctum Concilium* manda que se revisen "el rito y las fórmulas de la penitencia, de manera que expresen más claramente la naturaleza y efectos del sacramento[5].

La historia de la reforma litúrgica de la penitencia sacramental pasa por especiales dificultades, que descubren el problema de conjugar el modelo tradicional de la confesión privada con una nueva forma de celebración de tipo comunitario[6]. A finales de 1966, comienza su trabajo la Comisión para la revisión del rito del sacramento de la penitencia, constituida por el *Consilium* de Liturgia. En el otoño de 1969, cuando está a punto de expirar el plazo del encargo asumido, dicha Comisión presenta el "primer esquema" del *Ritual de la Penitencia*[7]. Este trabajo queda archivado hasta media-

[4] Segun dice la Instrucción del Episcopado español, *DRD*, la misma estructura del "mueble confesonario", tal como se da en la mayoría de los casos, presta un mal servicio a un sacramento que está llamado a ser lugar de encuentro Debería cuidarse la "estetica" y funcionalidad de la "sede penitencial", situandola en "lugar visible", de forma que respete la necesaria discreción y favorezca el diálogo, n 79 El origen del "confesonario" —con rejilla— se remonta al obispo Giberti, de Verona (a 1543) y es por tanto anterior a Carlos Borromeo

[5] *SC* 72

[6] Sobre la celebración comunitaria de la penitencia, cf bibliografía al comienzo del capítulo

[7] Forman parte de esta comisión P J Lecuyer (Pres), F Heggen (Secr , sustituido posteriormente por F Nikolasch), Z Alszeghy, P Anciaux, C Floristan, A Kichgassner, L Ligier, K Rahner y C Vogel Una de sus primeras preocupaciones fue la de presentar una forma de celebración comunitaria que ayudara a descubrir el caracter eclesial del sacramento

dos de 1972, momento en el que la Congregación para la Doctrina de la Fe da a conocer unas *Normas pastorales* para impartir la absolución sacramental de forma general[8].

Seguidamente, la Congregación para el Culto ve la necesidad de nombrar una nueva Comisión que complete el trabajo de la primera, teniendo en cuenta el contenido de las *Normas* citadas y la decisión adoptada a instancia superior de utilizar una única fórmula de absolución de sentido "declarativo"[9]. El texto del *Ritual* es finalmente aprobado por Pablo VI el 2 de diciembre de 1973, entrando en vigor un año más tarde, una vez preparadas las distintas ediciones en lenguas vernáculas[10].

RITUAL DEL SACRAMENTO DE LA PENITENCIA

El *Ritual de la Penitencia* actualmente vigente sigue en general las grandes líneas que dirigen la revisión conciliar de los sacramentos[11]. A semejanza de los demás rituales, el de la Penitencia concede gran importancia al texto bíblico, como palabra viva actualizada por la Iglesia en el sacramento, a la participación activa de la comuni-

[8] *Normae pastorales circa absolutionem sacramentalem generali modo impertiendam* (16 junio 1972) AAS 64 (1972), 514 Con estas *Normas*, el recurso a una forma de celebracion comunitaria con absolución colectiva queda limitado a situaciones muy excepcionales Dichas *Normas*, recogidas luego en el CIC (c 961,2), tienen en cuenta el número de penitentes, juntamente con la falta de suficientes confesores para oírles en confesión debidamente y la circunstancia de que los penitentes se veran privados de la gracia sacramental durante notable tiempo Cf ALSZEGHY, Z , "Problemas dogmáticos de la celebración penitencial sacramental", en *LiVi* 15 (1968), 4-18, HERRERO, Z , "Las normas pastorales y el nuevo Ritual del sacramento de la reconciliación", en *EstAg* 9 (1974), 375-394

[9] Integran la nueva comision personas nuevas P Jounel (Pres), F Sottocornola (Secr), J A Gracia, P Visentin, H Mayer, K Donovan, G Pasqualetti El texto preparado por la nueva comision pasa luego por las Congregaciones pontificias de Culto, Doctrina de la Fe, Clero, Evangelizacion de los Pueblos y Penitenciaría apostólica Cf BRAGA, C , "Il nuovo 'Ordo Paenitentiae', en *EL* 89 (1975), 165-176, BURGALETA, J , "Historia de la reforma del nuevo Ritual", en ID -VIDAL, M , *Sacramento de la Penitencia*, op cit , 31-36, GRACIA, J -A , "Historia de la reforma del nuevo ritual", en *Phase* 79-80 (1974), 11-22, MARRANZINI, A., en VV AA , *Il sacramento della Riconciliazione* (Roma 1974), 5-21, SOTTOCORNOLA, F , "Il nuovo ordo poenitentiae", en *Notitiae* 90 (1974), 63-79, ID , "Les nouveaux rites de la penitence", en *QL* 2-3 (1974), 89-136, VISENTIN, P , "Penitencia", en *NDL* (Madrid 1987), 1600-1624

[10] El *Ritual* español entra en vigor el 12 de febrero de 1975

[11] Preceden al *Ritual de la Penitencia*, los rituales del Matrimonio, Misa y Bautismo (1969), Confirmación (1971) y Unción de enfermos (1972)

dad y en especial de aquellos que lo reciben, a la celebración del sacramento y a la adaptación del rito litúrgico a las diferentes situaciones de la comunidad[12].

En cuanto a los elementos propios del sacramento de la penitencia, el *Ritual* trata de integrar los aspectos esenciales que recoge la Tradición en lo que se refiere a la doctrina y a la liturgia del sacramento, con las nuevas exigencias y perspectivas que han destacado en los últimos decenios los teólogos, liturgistas y expertos en pastoral. Se parte de un compromiso básico en orden al mantenimiento de la confesión privada, que condiciona y explica las opciones prácticas que se han tomado en relación con las diversas formas de celebración del sacramento.

El *Ritual* ha optado por tres formas distintas de celebración, la tercera de las cuales puede utilizarse únicamente en casos muy excepcionales. Quedan, pues, las dos primeras como formas destinadas a ser de uso corriente en la práctica sacramental de la penitencia. Teóricamente, la primera de ellas se concibe como una forma de celebración sustitutiva de la "confesión privada" tradicional, *asumiendo los cambios exigidos por la reforma del* sacramento, mientras que la segunda viene a ser una celebración comunitaria de la penitencia, en la que se sobreponen, como elementos necesarios para la celebración, la confesión y la absolución de carácter individual.

Con esta triple opción, se respeta, por una parte, el derecho a recurrir, aunque sea en casos muy delimitados, a una celebración sacramental de tipo comunitario en la que tanto la confesión como la absolución tienen una formulación de carácter colectivo. Por otra parte, se ofrece a la comunidad cristiana la posibilidad de alternar dos formas o prácticas de reconciliación, según las circunstancias lo requieran o aconsejen: la primera, "para reconciliar a un solo penitente", y la segunda, "para reconciliar a varios penitentes con confesión y absolución individual". Entre ambas hay una notable diferencia en cuanto a la forma de celebración —con participación de la comunidad, en la segunda— , pero se mantiene un punto esencial

[12] El texto bíblico ha de estar presente en las tres formas de celebración, como lo piden con insistencia los "Praenotanda" (n 24) y las "Orientaciones" (n 59) y lo reclama la propia configuración del *Ritual*, cf LLABRES, P , "La palabra de Dios en el sacramento de la reconciliacion", en *Phase* 174 (1989), 513-516, RINAUDO, S , "Il Lezionario del Rito della Penitenza", en *La Penitenza*, op cit , 222-236 Las acciones que corresponden a los fieles en la celebración del sacramento son también "importantísimas" (n 11) y el ministro de sacramento debe procurar que el penitente se sienta acogido, ayudado y apoyado, especialmente en la celebración individual (n 10, 16, 69)

de coincidencia, ya que las dos incluyen la confesión y absolución individual.

Este es el punto de "compromiso" que tiene en cuenta el principio general sentado en el concilio de Trento de que la confesión de los pecados mortales debe hacerse de forma específica, tal como en la práctica se hace únicamente a través de la confesión individual. La necesidad de esta confesión, como hemos visto detenidamente en páginas anteriores, tiene un doble apoyo: el primero, de tipo doctrinal, más considerado por Trento, que se deduce de la naturaleza del poder de las llaves que la Iglesia ejerce en este sacramento; y el segundo, de orden disciplinar, que se refiere al precepto establecido en el IV concilio de Letrán de hacer la confesión una vez al año[13].

Los documentos eclesiásticos posteriores al *Ritual de la Penitencia* insisten en que la tercera forma de celebración, "para reconciliar a muchos penitentes, con confesión y absolución general", ha de emplearse únicamente "en casos de grave necesidad". Así dice la exhortación pontificia *Reconciliatio et Paenitentia,* citando a su vez las disposiciones del Derecho Canónico y aduciendo razones de "fidelidad a la voluntad del Señor" y de carácter pastoral[14].

[13] El principio de que la confesion individual constituye el unico modo ordinario de reconciliación sacramental ("Praenotanda", n 31), se mantiene tambien en lo que respecta a la absolucion colectiva *(Ritual,* n 33, 34, 76, 80, CIC, c 961-963) Los "Praenotanda" invocan el precepto eclesiástico de hacer la confesión individual, al menos una vez al año (n 34) Las "Orientaciones" del *Ritual* español aclaran que el valor de la absolución colectiva no está condicionado al cumplimiento de este precepto (n 76) y explican el significado de la confesion subsiguiente, diciendo que "es un acto penitencial expresivo" de la "conversión", de "petición de ayuda e iluminación al ministro del sacramento para su situación concreta" (n 80) La Inst *DRD* relaciona esta exigencia con la mediación eclesial y la plenitud del sacramento (n 63)

[14] *RP*, n 33, *CIC* c 961-963 Segun el Derecho canónico, que recoge el sentido de las *Normas* dadas por la Congregación para la Doctrina de la Fe en 1972, corresponde al obispo diocesano determinar los casos en que se verifica esta necesidad (c 961,2) Segun el c 960, "la confesión individual e íntegra y la absolucion constituyen el unico modo ordinario con el que un fiel consciente de que esta en pecado grave se reconcilia con Dios y con la Iglesia, sólo la imposibilidad física o moral excusa de esa confesión, en cuyo caso la reconciliación se puede obtener por otros medios" (el canon recoge casi literalmente las palabras de los "Praenotanda" del *Ritual,* n 31, ver tambien el canon 916) La Conferencia Episcopal Española autoriza la absolución general en el caso de una gran afluencia de turistas o con motivo de la fiesta patronal y de otra celebracion similar, si no se dispone de suficiente numero de sacerdotes y con las condiciones exigidas por las normas generales (18 nov 1988, 49 Asamblea Plenaria) La Instrucción del Episcopado español, *DRD* (1989), resume con claridad en la nota 163 la normativa vigente en este punto El *Catecismo de la*



Celebración comunitaria

Las "Orientaciones" del *Ritual* español hacen una valoración de las tres formas de celebración del sacramento, teniendo en cuenta sus diversas características y dando algunos criterios para su uso. Parten de una preferencia por la segunda forma de celebración, considerando que la reforma litúrgica pedida por el Vaticano II aspira a que se recupere el aspecto celebrativo en todos los ritos que lo admitan. La celebración comunitaria de la penitencia contribuye mejor a expresar el sentido eclesial de este sacramento, que, como ya hemos visto, tiene una profunda riqueza y destaca el valor de la mediación de la Iglesia en la gracia de la reconciliación[15].

La experiencia de más de quince años, después de la entrada en vigor del *Ritual,* hace deseable que esta forma de celebración, destinada a ser el mejor instrumento para celebrar el misterio de la reconciliación dentro de las comunidades y grupos de cristianos, en la escucha atenta de la palabra de Dios y en la abertura generosa a los compromisos contraídos con la gracia del bautismo, sea cada vez más apreciada y mejor utilizada en orden a vivir las exigencias de la conversión.

La confesión individual no debe convertirse en el objetivo central de esta forma de celebración, sino que ha de verse como un elemento que forma parte del conjunto de la celebración y que es complementario en relación a los demás. Tampoco debería reducirse, según advierten las "Orientaciones" del *Ritual* español, a una "rápida recitación de los pecados", a causa de una "prisa indebida". De aquí la necesidad de disponer de un número suficiente de confesores, cosa que recomiendan los "Praenotanda" y las "Orientaciones" del *Ritual,* al igual que la exhortación pontificia sobre la *Reconciliación y Penitencia*[16]. En cuanto a la absolución, las "Orientaciones" del *Ritual* español advierten del peligro de que, al

Iglesia Católica recuerda, citando el canon 989, que "todo fiel llegado a la edad del uso de razón debe confesar, al menos una vez al año, los pecados graves de que tiene conciencia" (n 1457)

[15] Los actuales documentos de la Iglesia destacan unánimemente los valores de la celebración comunitaria de la penitencia Así, en los "Praenotanda" y "Orientaciones" del *Ritual* español (n 22, 70), en la exh *RP* (n 32) y en la más reciente Instr del Episcopado español (n 62) La oración en común, la proclamación de la Palabra, la experiencia comunitaria del pecado y de la reconciliacion, son aspectos que tienen en ella mejor cabida Ha de procurarse, sin embargo, según las "Orientaciones", que el acto de la confesión individual ocupe su justo puesto en el conjunto de la celebración comunitaria

[16] *Ritual,* n 22, 32, 71, *DRD,* n 74

ser individual, pierda su relieve propio en el conjunto de la celebración[17].

Celebración individual

En cuanto a la "reconciliación de un solo penitente", que ocupa en el *Ritual* un puesto preferente, dado que la confesión individual —dentro de ésta o de la segunda forma de celebración— viene requerida como modo ordinario de reconciliación[18], es una forma de celebración que también está llamada a asumir las exigencias de la reforma litúrgica posconciliar. Tiene en principio unos valores propios, señalados por las "Orientaciones" del *Ritual* español, y en especial el de favorecer la personalización y humanización del acto penitencial, en cuanto acto compartido confidencialmente entre el penitente y el ministro del sacramento, abierto a un diálogo que ha de atender a la situación particular del penitente.

Justamente en estos valores o características propias puede estar a su vez el peligro de que se oscurezca el sentido de la reconciliación sacramental y especialmente de su carácter litúrgico y celebrativo. Los peligros que señalan las "Orientaciones" del Episcopado español se refieren a la "privatización" del acto penitencial (en lo que afecta a la realidad del pecado y del perdón, olvidando su dimensión eclesial), a la "confusión" entre lo que es celebración litúrgica y lo que es "diálogo de orientación y ayuda" y, consiguientemente, a la "pérdida del carácter litúrgico" de la acción sacramental[19].

[17] Algunos autores abogan por una fórmula de reconciliacion que exprese el sentido eclesial y comunitario del perdón, respetando el puesto y valor de la absolucion individual, cf ALDAZABAL, J , "La penitencia mejorar la celebracion", en *Phase* 174 (1989), 463-480 (espec 470) A través de la historia, vemos que la absolución no siempre ha estado inmediatamente ligada al acto de la confesion En la antiguedad, la reconciliacion de los pecadores se celebraba al final del largo proceso penitencial, con especial solemnidad Hoy podría pensarse, para dar mayor relieve a la absolucion en esta forma de celebracion comunitaria, en la alternativa de distanciar ambos actos (la confesión individual y la absolucion) dentro de la misma celebración e impartir la absolucion de forma colectiva

[18] Ver nota 13

[19] Las "Orientaciones" del *Ritual* español señalan la importancia de diferenciar el aspecto propiamente litúrgico de la celebración penitencial, de lo que es consulta, diálogo pastoral y dirección espiritual (n 69), igualmente, la Instr *DRD* (n 75) La exh papal *RP* considera que la dirección espiritual es "algo distinto, pero conciliable" con la celebración del sacramento (n 32) Admitiendo, pues, que el diálogo pastoral forma parte del ministerio de la reconciliación, hay que tener en cuenta que el sacramento es principalmente una celebración liturgica.

La grandeza y la flaqueza de esta forma de reconciliación se derivan de las características propias de la confesión privada y de su versatilidad. Se exige para los pecados mortales y se aconseja para los veniales; a través de ella, la Iglesia ejerce el poder de perdonar y retener los pecados y también su función pastoral de curar y guiar a las almas, de corregirlas y exhortarlas a seguir el camino del bien, de darles el remedio adecuado para su enfermedad[20].

Esto hace más necesario insistir en el significado eclesial del sacramento y en el carácter litúrgico y celebrativo de la acción sacramental. Las "Orientaciones" del *Ritual* español reconocen la importancia de una revisión en este punto, dado que "durante muchos siglos" la confesión privada "ha sido la única forma en ejercicio". Tanto en los "Praenotanda" como en las "Orientaciones", se presta de hecho la mayor atención a lo que debe ser la celebración en sus aspectos litúrgicos, espirituales y pastorales[21].

La estructuración del "rito para reconciliar a un solo penitente" y las fórmulas litúrgicas propuestas para ser utilizadas de forma discrecional tienen muy en cuenta este aspecto celebrativo del sacramento que el *Ritual* desea se manifieste en la medida en que sea posible, habida cuenta del carácter simplificado y privado que el acto sacramental tiene en esta forma de celebración[22].

La fórmula de la absolución, que va unida al rito de la imposición de manos, usado ya en la primitiva Iglesia para la reconcilia-

[20] La utilidad de la confesión en relación a los llamados pecados veniales, su valor medicinal y terapéutico respecto a todo tipo de enfermedad espiritual, se recuerda y valora de forma constante en la tradición de la Iglesia Ver *Ritual*, n 7, 48, *RP*, n 31 II, *DRD*, n 75 Sobre la confesión de los pecados veniales, cf Adnes, P , op cit , 218-229, Florez Garcia, G , op cit , 313-322, Rahner, K , *Escritos de Teologia* 3, 205-217

[21] *Ritual*, n 15-21, 73-75 Sobre la liturgia penitencial, cf Aldazabal, J , art cit , Aletti, M , "L'adolescente e la Penitenza", en *La Penitenza*, op cit , 262-295, Brovelli, F , "Il nuovo 'Ordo Paenitentiae' alla luce della storia della liturgia", en *La Penitenza*, op cit , 136-166, Bucciarelli, C , "I giovani e il sacramento della Penitenza", en *La Penitenza*, op cit , 296-320, Burgos, J M , art. cit , Gil Pelaez, F , "La celebracion del sacramento de la penitencia y sus diversas modalidades", en *TCa* 17 (1986), 113-121, Lodi, E , "La celebrazione comunitaria della Penitenza nella prospettiva liturgica e pastorale", en *La Penitenza*, op cit , 237-247, Nocent, A , "Aspects célebratifs ", art cit ; VV AA , *La penitencia en la liturgia* (Salamanca 1966), VV AA , *La penitencia es una celebracion* (Madrid 1966)

[22] *Ritual*, n 83-104 El esquema litúrgico es el mismo en lo esencial que el de la celebración comunitaria, en cuanto se compone de una fórmula de saludo o acogida, lectura de la Palabra, rito de reconciliacion y acción de gracias Cf Rodriguez del Cueto, C , "Dimensión personal-comunitaria en el sacramento de la penitencia", en *StLeg* 20 (1979), 207-232

ción de los pecadores, recoge el significado de la acción reconciliadora, que es principalmente obra de Dios Padre, Hijo y Espíritu Santo y que se realiza a través de la Iglesia, representada por su ministro. Recoge también el significado de una acción en la que la Iglesia ejerce el poder de perdonar los pecados, don del Espíritu, absolviendo al penitente en el nombre de la Santísima Trinidad. Con la absolución —dicen los "Praenotanda"—, "el sacramento de la Penitencia alcanza su plenitud". "La absolución —añaden las "Orientaciones" del *Ritual* español— es el signo decisivo y fundamental de la reconciliación y la profesión de fe de la Iglesia en el sentido de su acción, tal como Cristo se la ha confiado"[23].

El *Ritual* destaca la importancia de la función del ministro en el sacramento de la penitencia y especialmente en el "Rito para reconciliar a un solo penitente", teniendo en cuenta su doble carácter: en cuanto ejerce el poder de las llaves y en cuanto ayuda al penitente a llevar a cabo su acción penitencial. En el primer aspecto, se afirma que los presbíteros que ejercen este ministerio "actúan en comunión con el obispo", "en nombre de Cristo y con la fuerza del Espíritu Santo". En el segundo, se considera la responsabilidad y preparación del ministro, llamado a ejercer su ministerio "con rectitud y fidelidad" en lo que se refiere a su papel de médico espiritual, de juez y de instrumento del Espíritu[24].

Del ministro depende principalmente que el sacramento adquiera su verdadera dimensión celebrativa y sea el mismo tiempo instrumento eficaz a través del cual el penitente pueda descubrir la riqueza de la gracia misericordiosa de Dios. Pero esto no puede conseguirse sin la participación y la voluntad activa del penitente. De aquí la necesidad de que se entable un diálogo entre los dos protagonistas visibles de la acción sacramental, ordenado a alcanzar principalmente estos dos objetivos: el descubrimiento de la gracia de Dios, su

[23] La celebración sacramental "culmina con la absolución", *Ritual*, n 61 El *Ritual* aconseja que se destaque el significado de esta acción, n 6 d y 63 La exh *RP* afirma que "en el momento de la absolución, la Santísima Trinidad se hace presente", la absolución es "el signo eficaz de la intervención del Padre" Y añade "Solamente la fe puede asegurar que *en aquel momento* todo pecado es perdonado y borrado por la misteriosa intervencion del Salvador", n 31, III En la Instr *DRD*, ver n 58e

[24] *Ritual*, n 9, 10, 61 Las "Orientaciones" del *Ritual* español destacan la importancia de la "acción" y "actitud" del ministro del sacramento, del que depende "en la mayoría de los casos" —dicen— la buena realizacion de la celebración La exh *RP* destaca el carácter terapeutico y medicinal de la intervención del sacerdote, n 31 II La Instr *DRD* recuerda que el ministro actua "in persona Christi", en lugar de aquel que aparece como hermano del hombre, pontífice misericordioso, pastor solícito, médico que cura, maestro y juez, n 59, 82

generosidad, sus exigencias, y la acogida y celebración de esa gracia, que se manifiesta como perdón y reconciliación, como paz y ayuda, como invitación a participar en el banquete del Reino.

Ambos, ministro y penitente, han de actuar sabiendo que quien realmente preside el sacramento es Cristo, quien santifica es el Espíritu, quien ofrece y derrama su gracia es el Padre. Ambos han de ser conscientes de que actúan en la Iglesia y con la Iglesia, con la comunidad de los bautizados que se hace presente en la acción penitencial para acompañar con su oración y sus méritos al penitente en su voluntad de conversión y de santidad, y que se sirve del ministro para manifestar al penitente su amor y su solicitud de madre.

Estas dos facetas del ministerio de la reconciliación han sido tenidas siempre muy en cuenta en la tradición de la Iglesia. Son en realidad dos dimensiones de la acción penitencial de la Iglesia: la exterior y visible, que se manifiesta en el rito litúrgico, en los actos sacramentales del penitente y del ministro, y aquella otra, que se esconde detrás de estos actos, que es incluso anterior a su realización y que acompaña al penitente después de la celebración del sacramento. En función de esta última dimensión del sacramento, más interior y por tanto más cercana a la acción del Espíritu en el corazón del creyente, los textos litúrgicos del *Ritual,* y en especial los textos bíblicos en él contenidos, han de ser debidamente aprovechados[25].

Celebración con absolución general

El "Rito para reconciliar a muchos penitentes con confesión y absolución general" es una forma de celebración del sacramento "completa en sí misma", que tiene los mismos efectos que las otras dos formas de celebración, siempre que se reciba "con las debidas disposiciones". A diferencia de éstas, sin embargo, está destinada a utilizarse solamente en las circunstancias extraordinarias que señala el *Ritual* y que las normas episcopales de cada país, provincia eclesiástica o diócesis establecen[26].

Esta forma de celebración tiene sus propios valores, según explican las "Orientaciones" del *Ritual* español. Aparte de ofrecer la posibilidad de obtener una reconciliación verdaderamente sacramen-

[25] Cf DANNEELS, G , "El ministerio de la reconciliacion", en *Sal terrae* 71 (1983), 675-682

[26] *Ritual,* n 76 Ver notas 8 y 14 anteriores

tal y eclesial a quienes no tienen otra ocasión, al menos cercana, de hacerlo, contribuye a destacar, precisamente por su carácter extraordinario y su estructura enteramente comunitaria, el valor de la mediación eclesial, juntamente con la importancia del arrepentimiento sincero y de la responsabilidad personal en el acto de la reconciliación.

En esta forma de celebración se manifiesta especialmente la riqueza y disponibilidad de la gracia que Jesús ofrece, a través de la Iglesia, que no se niega a nadie que esté debidamente arrepentido y que no rechaza a nadie que esté verdaderamente necesitado de su ayuda y consuelo. Se manifiesta igualmente la importancia del papel del penitente en el acto de la reconciliación y en especial del valor de sus disposiciones personales en orden al arrepentimiento, a la conversión y a la reforma de vida. En este contexto hay que situar las advertencias que el propio *Ritual* hace acerca de las condiciones que se requieren para recibir con fruto el sacramento y para hacer efectiva la conversión y reconciliación en lo que se refiere a los efectos del pecado y a los daños ocasionados.

Esta forma de celebración puede tener también sus peligros, como observan las "Orientaciones" del *Ritual* español, especialmente si se utilizara como forma exclusiva de reconciliación, olvidando su carácter excepcional y despreciando el valor de las otras dos formas de celebración. En este sentido, el *Ritual* insiste en la necesidad de hacer la confesión privada de los pecados graves al menos dentro del año, según prescribe el precepto de la confesión anual, a no ser que exista imposibilidad moral para hacerlo[27]. La exigencia de esta confesión no limita la suficiencia de la absolución general, sino que se deriva del precepto eclesiástico de hacer la confesión de los pecados, al menos una vez al año.

[27] *Ritual*, n 31-34, 78-80 Ver cp 9 Los antecedentes de la absolucion colectiva propiamente dicha son recientes una instruccion de la Sagrada Penitenciaría de 25 de marzo de 1944, que remite a otra de 1915 (AAS 7 [1915], 72), permite su uso en caso de peligro de muerte, si el sacerdote no puede oír en confesión a cada uno de los fieles (DS 3832-3837) Esta concesión se extiende tambien al caso de una concurrencia extraordinaria de penitentes que no tendran posibilidad de confesarse durante largo tiempo, imponiendo la obligación de confesar los pecados graves cuando sea posible Las *Normas* de 1972 (ver nota 8) estan prácticamente inspiradas en esta instrucción Cf ADNES, P , op cit , 235-236, BRULIN, M , "Orientations pastorales de la penitence dans divers pays, en *MD* 117 (1974), 38-62, VORGRIMLER, op. cit , 410-416

CONCLUSION

La existencia de distintas formas de celebración sacramental de la penitencia ofrece la posibilidad a pastores y fieles de elegir su utilización teniendo en cuenta las características y valores de cada una y las necesidades de los fieles. El *Ritual* recomienda, por lo que se refiere en especial a las dos primeras formas, atender a su complementariedad, de manera que la utilización sistemática de una de ellas no impida el poder aprovechar los valores que tiene la otra. La utilización de ambas, de acuerdo con el espíritu del *Ritual* y con prudentes criterios pastorales, podrá servir para una mayor profundización en la gracia de la reconciliación y ayudará también a evitar que los fieles caigan en prácticas rutinarias[28].

La práctica sacramental de la penitencia, al igual que otros sacramentos, debe responder a una planificación pastoral que organice y regule con criterios amplios y realistas su celebración, atendiendo al significado de los tiempos litúrgicos y al ritmo espiritual de la comunidad. El *Ritual* hace algunas indicaciones en este sentido[29]. La excesiva dispersión en lo que se refiere a la disponibilidad de los sacerdotes para la práctica de la confesión privada puede rebajar la importancia del sacramento y oscurecer su dimensión celebrativa. Es aconsejable que el "rito para reconciliar a un solo penitente" tenga también ordinariamente su tiempo y lugar apropiados, que disponga de un espacio litúrgico adecuado, que encuentre un contexto celebrativo, a fin de que no quede reducido a un acto meramente ocasional y privado.

La celebración de tipo comunitario permite mejor adaptar la práctica de la penitencia al espíritu de los tiempos litúrgicos y a las circunstancias particulares de la comunidad. Ofrece también la posibilidad de educar a los diversos grupos de cristianos en el verdadero espíritu de la penitencia, de la conversión y de la reconciliación. En este aspecto, las celebraciones penitenciales "no sacramentales", que el *Ritual* presenta como "muy útiles para promover la conversión y la purificación del corazón", pueden servir al mismo tiempo para la educación de los fieles en la conciencia cristiana de pecado y en los diversos aspectos de la conversión y de la reconciliación y para prepararles a una participación más activa y consciente en la celebración sacramental de la penitencia[30].

[28] *Ritual*, n 54

[29] Ibíd , n 13, 38-40

[30] Ibíd , n 36-37 El *Ritual* considera que estas celebraciones son "utilísimas" allí donde no hay un sacerdote (n 37) Una de las críticas que se han hecho sobre el

Sin dejar de reconocer las diversas competencias y funciones que en éste como en otros sacramentos corresponden al ministro y a los fieles, es importante tener en cuenta que el ministro obra en nombre de toda la comunidad y que la comunidad, en comunión con el ministro, representa a la Iglesia universal. Los fieles deben saber asumir con naturalidad sus propias funciones. Su participación en la vida litúrgica de la Iglesia debe aparecer como una prolongación natural de su participación en la misión de la Iglesia y en sus tareas de evangelización, de culto y de servicio pastoral[31].

Ritual, incide en la poca participación que los simples fieles tienen en la celebración, cf BURGALETA, J -VIDAL, M , *Sacramento de la penitencia*, op cit , 57-59

[31] Cf ALDAZABAL, J , art cit , 455-462, CANIZARES LLOVERA, A , "Notas para una catequesis de la reconciliación y la penitencia a partir de la exh de Juan Pablo II, *RP*, en *TCa* 17 (1986), 123-138, FLÓREZ GARCIA, G , "La pastoral de la reconciliacion", en *TCa* 17 (1986), 95-111, FLORISTAN, C , "Sugerencias para la celebración de la penitencia", en *Sal terrae* 71 (1983), 709-720, Lodi, E , art cit , LORENZO SANCHEZ, A T , "La teología al servicio de una renovada pastoral de la penitencia", en *Lumieira* 20 (1992), 209-221, TENA, P , "Experiencia y pedagogía del Ritual de la Penitencia", en *Phase* 174 (1989), 503-507

CAPÍTULO XV

ASPECTOS ANTROPOLOGICOS DEL SACRAMENTO DE LA PENITENCIA

BIBLIOGRAFIA

Sobre el contenido de este capítulo, cf. BADINI, G., art. cit.; BURGALETA, J., "Conversión personal desde la fe, el amor y la esperanza", en *Sal Terrae* 895 (1988), 95-102; BUSSINI, F., *L'homme pécheur devant Dieu. Théologie et anthropologie* (París 1978); DOMÍNGUEZ MORANO, C. M., "Mea culpa, mea culpa, mea maxima culpa", en *Proyección* 113 (1979), 119-133; FERNÁNDEZ GARCÍA, A., "Dimensión antropológica del sacramento de la penitencia", en *StOv* 11 (1983), 53-64; KASPER, W., "Antropologische Aspekte der Busse", en *ThQ* 2 (1983), 96-109.

PRESUPUESTOS

La estructura del sacramento de la penitencia está al servicio de una dinámica que intenta recoger los elementos esenciales de la reconciliación, en lo que se refiere tanto a sus exigencias y condicionamientos de tipo antropológico como a los contenidos y realidades que afectan de forma específica a la fe y a la condición del cristiano en la Iglesia.

Estos elementos han estado y están presentes en las diversas formas de practicar la reconciliación sacramental, pero se hace indispensable el análisis de su fundamentación antropológica para poder determinar su verdadero sentido e importancia dentro de una dinámica que, en último término, ha de estar al servicio del hombre, de su necesidad de salvación y de los medios que Dios le ofrece para alcanzarla.

En primer lugar, parece necesario señalar la intención global y el contexto general de esta dinámica. No nos referimos aquí simplemente a la conversión o a la penitencia, en cuanto fenómenos antropológicos que pueden ser contrastados por la historia de las religiones o la psicología y demás ciencias del hombre, ni tampoco vamos a tratar ahora específicamente de la primera y fundamental conversión cristiana que va unida a la gracia del bautismo, sino que

nos fijaremos concretamente en la situación del cristiano que se siente pecador, infiel a la gracia recibida y desea retornar al Dios del amor y de la misericordia.

Partimos de una conciencia de pecado que va relacionada con la idea cristiana de Dios Padre y con la fe del cristiano en su dignidad y vocación, en cuanto participa de la gracia de Jesús, es miembro del cuerpo de la Iglesia y templo del Espíritu. Partimos de una situación determinada por unas verdades de fe y por unas realidades de vida cristiana, desde las cuales el creyente percibe el pecado y percibe también la necesidad de desprenderse de él, de liberarse de sus ataduras y de renovarse en el espíritu de Dios. El cristiano ha adquirido, en virtud de la gracia del bautismo, una situación dentro de la Iglesia que no pierde por el hecho de ser pecador; sigue siendo miembro de su cuerpo, aunque el pecado le impida participar espiritualmente *(corde)* de los efectos de la gracia recibida.

El pecado en el cristiano no es una realidad unívoca, de un solo sentido, sino que tiene diferentes significaciones. El lenguaje corriente establece dos tipos muy distintos de pecados, el mortal y el venial, el que supone una pérdida de la gracia y de la amistad divina, una ruptura en las relaciones con Dios, y el que causa una ofensa a Dios o constituye una infidelidad de orden menor, que refleja un fallo o una disminución en la caridad, en el amor debido a Dios. Naturalmente, esta referencia a Dios que se destaca en la visión teológica del pecado no se desentiende de los efectos del pecado, en relación con las personas a las que se infiere una injuria o daño o con las cosas mal utilizadas, sino que los asume y valora como elementos objetivos que intervienen en la consideración de la gravedad del pecado[1].

[1] Acerca de la concepción del pecado, cf CHAUVET, L -M , "Pratiques penitentielles et conceptions du peché", en *Le Supplément* 120-121 (1977), 41-64, MARTIN VELASCO, J , "Dimensión religiosa del pecado", en *TCa* 17 (1986), 25-43, MOITEL, P , "Le langage sur le peché depuis un siecle", en *LuV,* 185 (1987), 5-17, PERARNAU, J , "Aspectos actuales de la teología del pecado", en *Para renovar la penitencia y la confesión* (Madrid 1969), 75-96, PIANA, G , "Significato e dimensione del pecato nella riflessione teologica contemporanea", en *La Penitenza,* op cit , 67-90, RICOEUR, P , *Phanomenologie der Schuld,* 2 vols (Friburgo 1971), RONDET, H , *Notes sur la theologie du* peche (Paris 1957), ROSANNA, E , "Secolarizzazione e colpa Riflessioni sociologiche sulla secolarizzazione del senso di colpa nella societa contemporanea", en VV AA , *Valore e attualitá del sacramento della penitenza* (Roma 1974), 343-364, SAGNE, J C , *Péché, culpabilité, pénitence* (París 1971), SCHIFFERS, N , "El concepto teológico de culpa", en *Concilium* 56 (1970) 376-389, THEVENOT, X , "Le moral et le théologal dans la perception du péché", en *LuV* 185 (1987), 41-52, VV AA , *Monde moderne et sense du péché* (París 1957), VV AA , *Pastorale du péche* (Tournai 1961), VV AA , *Peche, pénitence et reconciliation* (Kinshasa 1980) Ver nota

Por lo que se refiere en concreto a la función que el sacramento de la penitencia ejerce en la práctica general de los cristianos, puede establecerse una distinción que, sin basarse necesariamente en la clásica nomenclatura de pecado mortal y venial, tenga más en cuenta la razón fundamental por la que los cristianos practican la penitencia sacramental y la finalidad con que lo hacen. En este sentido, podemos hablar de dos tipos de penitentes: los que preferentemente buscan recuperar la gracia perdida, obtener el perdón de Dios, y los que principalmente desean perfeccionarse y asumir con mayor fidelidad y generosidad las exigencias de la vocación cristiana.

En ambos casos el penitente siente la necesidad de reconocerse pecador, de obtener el perdón de Dios, de corregirse y perfeccionarse, de acercarse más a Dios y de amar más a los hermanos, de afianzarse en la virtud y de vencer los malos hábitos, pero en los primeros predomina la necesidad de recuperar la gracia y en los segundos el deseo de purificación y de perfección. Nos parece útil esta distinción, que no tiene aquí otras pretensiones, en orden a liberar la práctica del sacramento de la penitencia de un exceso de orientación hacia lo que se entiende simplemente por recibir o "recuperar" la gracia, y abrirla hacia una dimensión más generosa y positiva que contempla desde la fe y el amor las exigencias de la vocación cristiana.

El pecado y la conversión son dos experiencias correlativas, pero de signo distinto. En cierto modo, la experiencia del pecado, como culpabilidad de tipo moral, sólo se percibe dentro de la experiencia de la conversión, es decir, una vez que entran en juego las consideraciones que despiertan el corazón hacia un cambio o que al menos descubren algún aspecto de la falsedad o malicia del pecado. Apostillando la observación que hace Tomás de Aquino cuando dice que el mal se percibe siempre bajo cierta razón de bien, podemos decir que el mal se percibe como tal, una vez que se ha comenzado a percibir el bien al que se opone.

La experiencia del pecado como mal moral es ya en sí una manifestación de la obra de la gracia y de la conversión. En este aspecto puede decirse que el descubrimiento del pecado como tal forma parte de la obra de la fe y de la gracia y es un paso necesario en el camino de la conversión. Las grandes experiencias cristianas de conversión recalcan este aspecto: tanto Pablo como Agustín se complacen en hacer memoria de su etapa de pecado, en reconocerse pecadores desde la experiencia de una gracia que se

siguiente aspectos psicológicos del pecado, cp 14, nota 1 aspectos sociales, cp 3, nota 16 aspectos bíblicos

magnifica y engrandece tanto más cuanto mayor es la fuerza del pecado[2].

La falta de conciencia de pecado del hombre de hoy, de la que con tanta frecuencia se habla, va muy relacionada con la imagen acerca de Dios y de la gracia que el hombre moderno tiene y puede percibir a través de las personas e instituciones que predican y actúan en su nombre. La responsabilidad de la Iglesia, en orden a crear una mayor sensibilidad moral y espiritual, va unida a la presentación y proclamación del mensaje cristiano como gracia liberadora. Los cristianos descubrirán las exigencias permanentes de la conversión en la medida en que descubran el sentido y alcance de la gracia que han recibido y que han de proclamar con sus propias obras.

La raíz de la conversión no está, pues, en el pecado en sí, sino en la percepción de una relación entre el pecado y la gracia. En el contexto de la fe cristiana y de la Iglesia, esta relación tiene múltiples referencias: Dios Padre, el Verbo encarnado y el Espíritu santificador, el bautismo y la Iglesia, la dignidad de la condición cristiana y la fraternidad humana universal. Pero fundamentalmente esta relación se percibe a la luz de una vinculación personal entre el hombre y Dios y se siente, por tanto, como una herida interior que refleja a un tiempo dolor por la falta cometida y deseo de que Dios mismo cure o sane esa herida.

La experiencia cristiana de la conversión forma parte de una dinámica dialogante, aunque íntima y misteriosa, en la que el hombre

[2] Las palabras de Jesus, "no saben lo que hacen", pueden interpretarse en el sentido de que el pecador no llega a conocer la realidad de su pecado Esto no quiere decir que no sea responsable de su acción, sino que no llega a percibir en toda su gravedad su falta Sobre el sentido de culpabilidad, cf BAUDOUIN, CH -BEIRNAERT, L , "Sentiment de culpabilite", en *DSp* 2 (París 1953), 2632-2654, CORDERO, J , *Psicoanalisis de la culpabilidad* (Estella 1976), GARCIA-MONGE, J A , "Culpabilidad psicológica y reconciliacion sacramental", en *Sal terrae* 62 (1974), 170-179, MARLIANGEAS, B , *Culpabilidad, pecado y perdón* (Santander 1983), MORENO, A , "La psicología profunda, el pecado y la conciencia moral", en *Arbor* 89 (1974), 167-179, MOSER, A , "Pecado, culpa e psicanalisi", en *REB* 35 (1975), 5-36, NODET, CH -H , "Sicoanálisis y culpabilidad", en VV AA , *Pastoral del pecado* (Estella 1970), 333-374, ORAISON, M , *Psicologia y sentido del pecado* (Barcelona 1970), POVEDA, P , "Aspetti psicopedagogici della colpevolezza", en *RTM* 7 (1975), 91-112, RAHNER, K , "Culpa y perdón de la culpa, como región fronteriza entre la teología y la psicoterapia", en *Escritos de Teología* 2 (Madrid 1961), 275-293, ID , "Culpa y perdon de la culpa", en VV AA , *Angustia y pecado* (Salamanca 1969), 71-88, STEIN, D , "Léxpérience psychanalytique de la culpabilité et ses incidences sur le sens du peché", en *LuV*, 185 (1987), 19-30, ZABALEGUI, L , "Aproximaciones al concepto de sentimiento de culpa", en *Moralia* 45 (1990), 85-105

no se siente a solas con su culpa, sino que en ella descubre la presencia, aunque sea lejana, de aquel que le espera. En este sentido, la percepción del pecado, lejos de alejar al hombre de Dios, le acerca a El y le ayuda a descubrir mejor su amor y su gracia. El pecado sólo puede percibirse como ofensa a Dios si Dios es para el pecador un ser conocido. El pecador solamente podrá sentir dolor por su ofensa a Dios si ve en El a un Dios amoroso y misericordioso.

LA CONTRICION

La teología cristiana no admite que el dolor de arrepentimiento por el pecado pueda manifestarse sin el acompañamiento de la gracia. Se funda para ello en el principio de que todo paso hacia la salvación viene impulsado por la gracia divina, pero habría que añadir a esto que el arrepentimiento no penetra en el corazón del hombre sino cuando es conducido por la fe en el Dios de la gracia y de la salvación.

La experiencia cristiana de la conversión parte del hecho de que el pecado no es solamente un error humano o una carga de responsabilidad que es preciso asumir, sino que afecta profundamente al interior del hombre, a su propio ser y al corazón mismo de la humanidad que Dios quiere redimir y salvar. La conciencia de pecado lleva al hombre a querer luchar contra él, a vigilar y trabajar por extirpar sus raíces en uno mismo y en los demás, a tomar partido al lado del reino de la gracia.

El cristiano, como miembro de la Iglesia, pertenece al reino de la gracia y "sufre" la presencia del mal en sí mismo y en la sociedad. La contrición cristiana debe inspirarse sobre todo en la realidad de la gracia que ha sido desperdiciada; en la dignidad del cristiano, hijo de Dios y miembro del cuerpo de Cristo, que no se refleja en su conducta y en sus obras; en la riqueza de los dones recibidos a través de la fe y de la vida de la Iglesia que el cristiano no ha llegado a descubrir y aprovechar debidamente[3].

La contrición del cristiano está enraizada necesariamente en la fe, puesto que parte de una realidad de fe; esto es, del nuevo estado de vida adquirido por el bautismo, mediante el cual se ha incorporado a Cristo, al misterio de su muerte al pecado y de su resurrección a una nueva vida, ha pasado a ser hijo de Dios y heredero de

[3] La revista *Concilium* dedica un numero monográfico, 204 (1986), al sacramento de la penitencia, en el que se analiza el tema del perdón fraterno ELIZONDO, V, "Perdono, pero no olvido", p 249-261, RUBIO, M, "La virtud cristiana del perdon", p 263-278, SOARES-PRABHU, G, "Así como nosotros perdonamos", p 235-247

su gloria, es templo del Espíritu[4]. Incluye, por tanto, necesariamente una referencia a estas realidades de la fe, que determinan la importancia y gravedad del pecado y descubren al propio tiempo las exigencias de la conversión.

La contrición de corazón es el principio y fundamento de la conversión cristiana y de ella depende su sinceridad y eficacia. "De la contrición de corazón —se dice en los "Praenotanda" del *Ritual de la Penitencia*— depende la verdad de la penitencia". "Principio y alma de la conversión", considera también a la contrición la exhortación de Juan Pablo II *Reconciliatio et Paenitentia,* que resalta el aspecto positivo y abierto de la contrición cristiana, en cuanto "liberación en lo más profundo" de uno mismo y "recuperación de la alegría perdida"[5].

En el proceso de la conversión, la contrición es el acto más profundamente humano, el que reconstruye en el interior mismo del hombre aquello que el pecado destruye, el que da a luz y nutre a la nueva criatura que se dispone a vivir con un espíritu renovado, el que produce el "milagro" de que nazca de una semilla enterrada y muerta, como es el pecado una vez desechado, un ser distinto y renovado; es la fuerza que "vuelve" el corazón humano hacia el amor del Padre, desviándole de los deseos desordenados.

La contrición es signo y manifestación del amor de Dios, que despierta en el corazón del hombre la conciencia de su pecado y el deseo de purificación y perfección. No parte necesariamente de una falta grave que suponga una ruptura con Dios o una pérdida de la amistad divina para poder manifestarse, sino que puede ser también consecuencia de pequeñas faltas o infidelidades, de imperfecciones humanas vistas a la luz del amor de Dios y de su gracia salvadora. Los santos practican la penitencia y se duelen de sus pecados, oran y piden perdón a Dios por sus faltas y las de los demás, desean la conversión de los pecadores y una mayor conversión y perfección para sí mismos, movidos sobre todo por el amor a Dios, por el deseo de que se cumpla su voluntad y se realicen sus proyectos de salvación[6].

[4] Ver cp 5.2, sobre "Santidad y pecado en la Iglesia"

[5] Las "Orientaciones" del *Ritual* español destacan, junto al aspecto personal de este proceso de conversión, la "dimensión eclesial" de un acto a través del cual el penitente, en cuanto miembro de la Iglesia, ejerce su "sacerdocio espiritual", ofreciendo a Dios "el culto espiritual de la renovación de su vida", "el sacrificio de su corazón contrito y humillado"; n.51

[6] San Francisco de Sales hace un precioso análisis de la contrición que se siente movida por el amor· *Tratado del amor de Dios*, II, 20 Hoz, F DE LA, *Obras selectas de San Francisco de Sales* 2 (1954), 121-125 La contrición suele relacionarse en la

La contrición necesita adentrarse en la realidad concreta y personal del pecado para poder ahondar en unas actitudes sinceras y eficaces de conversión, pero no se inspira en el pecado, sino en la fe y en el amor de Dios, que mueven al cristiano a la conversión, a la purificación interior y a la realización de la obra de la gracia en obediencia y fidelidad a la voluntad del Padre, en el seguimiento generoso de los pasos del divino Maestro. La fuerza regeneradora de la contrición procede de la fe y del amor que Dios despierta en el corazón humano.

Movido por la fe, la esperanza y el amor, el cristiano siente y vive permanentemente las exigencias de la conversión, que emanan del don de la gracia recibida en el bautismo y se presentan como un deber de correspondencia a la generosidad divina, manifestada a través de Jesucristo y de su Iglesia, de su palabra y sus sacramentos, como una necesidad interior de vivir más unido a Dios, más identificado con su voluntad. En este sentido, la "penitencia interior" impregna todo el proceso penitencial y es el alma de la reconciliación. Actúa desde lo oculto del espíritu, pero es lo más decisivo en orden a la regeneración y santificación del cristiano.

En el "acto de contrición" la teología católica no ve simplemente la conciencia de pecado, sino un movimiento interior de "dolor y detestación del pecado cometido", que lleva consigo la apreciación del pecado en cuanto mal moral y acción culpable que es preciso borrar y evitar en lo sucesivo[7]. El dolor es producido por algo que se quiere rechazar en cuanto constituye un mal moral, una injusticia, un pecado; pero, en cuanto acto humano, difícilmente se concibe sin una referencia a las personas ofendidas o maltratadas, a las que se ha causado algún tipo de perjuicio.

En la apreciación humana del pecado y particularmente en el dolor o sentimiento de culpabilidad, la referencia a alguien que ha sido afectado por la acción culpable —sea uno mismo, sean los otros o el propio Dios— parece indispensable para poder sentir el pesar que lleva consigo la contrición. La culpabilidad se establece fundamentalmente en relación a seres personales, sujetos de derechos, conscientes y libres, si bien tiene además una referencia objetiva a aquello que es en sí mismo ordenado y justo.

enseñanza católica con el pecado grave Sin embargo, aquellos que más se confiesan, sin acusarse de pecados verdaderamente graves, en orden a una mayor conversión, lo hacen también movidos por el dolor interior, a no ser que reduzcan el sacramento a un acto exterior La penitencia "interior" está principalmente en la contrición (como entienden los escolásticos), y ésta no brota sólo de la conciencia de pecado, sino de la fe y el amor a Dios que mueven al penitente a reconocer el mal del pecado.

[7] Ver cp 12, nota 24

Si el pecado tiene una malicia objetiva, que puede estar determinada por leyes naturales o positivas, el dolor interior por la falta cometida se percibe en cuanto significa una ofensa inferida a Dios o al prójimo. Pero, a la vez, es en esta referencia a la persona a la que se ha causado una ofensa o daño donde se encuentra la posibilidad de deshacer la falta, mediante el diálogo, la petición de perdón, la reconciliación.

A partir de estas consideraciones, se ve la importancia de que el dolor de contrición se inspire en motivaciones sinceras de amor a Dios y al prójimo, de forma que no se quede solamente en un rechazo de la falta cometida, sino que redunde en una estima mayor del ofensor hacia la persona ofendida o, mejor, en una estima recíproca entre el ofensor y el ofendido. Sólo partiendo de estas motivaciones se puede llegar, desde el pecado o la falta cometida, a un mayor amor a Dios y al prójimo, a un mayor compromiso moral.

La Tradición católica, interpretando fielmente la Sagrada Escritura, ve en la contrición "informada por la caridad" el signo interior de la gracia y de la reconciliación[8]. Como se dice con especial énfasis en el evangelio y en las cartas de Juan, el amor a Dios y al prójimo son realidades que no pueden separarse, se autentifican recíprocamente y juntas realizan la perfección de la ley[9].

La conducta moral cristiana se inspira ante todo en el imperativo del amor, que tiene su fundamento en la gracia de Dios Padre, que llama a todos los hombres a la fraternidad, y su modelo en el ejemplo de Jesús. La dinámica cristiana de la conversión posbautismal se caracteriza por situarse dentro de una relación paterno-filial entre Dios y el hombre, que a su vez es el fundamento de la fraternidad humana. No puede reducirse a una óptica pragmática o legalista de la moralidad, sino que ha de verse relacionada con la caridad, que se hace presente en el corazón del cristiano a través de la gracia y que incluye los dos grandes preceptos del amor a Dios y al prójimo.

Desde un punto de vista puramente antropológico, sólo tiene firmeza lo que está asentado en el amor, esto es, en la voluntad conducida libre y dócilmente hacia aquello que se presenta interiormente como bueno y deseable, como justo y digno del hombre. Los cambios profundos, las decisiones firmes que afectan a la vida y conducta de las personas, están impulsados por esta sintonía interior entre lo que se busca y quiere y lo que se elige. Por lo que se refiere a la conducta religiosa y moral, es decir, a la responsabilidad con-

[8] *C de Trento*, ses 14, cp 4 D 898 DS 1677, ver cp 12, nota 22
[9] Lc 10,25-28, Mt 22,34-40, Mc 12,28-34.

traída con la propia conciencia, con los demás y con Dios, las motivaciones que tienen su asiento en el amor son la única garantía firme de fidelidad a los compromisos contraídos.

El respeto a los derechos ajenos, el cumplimiento de los deberes éticos y sociales han de estar fundados en el reconocimiento sincero de la igual dignidad de las personas, como realidad superior a toda otra realidad humana y en cuanto valor que afecta como ninguno al bien de la entera humanidad. Sin el aprecio y la estima sincera y real de la dignidad humana y de sus valores fundamentales, es difícil llegar a una convivencia ordenada y pacífica, por muchas leyes y normas que se decreten.

Lo más importante en la contrición no son los "sentimientos" de dolor o de amor, que pueden ser sin embargo signos y manifestaciones de arrepentimiento sincero, sino el reconocimiento interior de la falta cometida, juntamente con la voluntad de corrección. La contrición cristiana tiene además su fuente de inspiración en Dios, autor de la gracia, y aspira en último término a alcanzar el bien supremo, que es Dios mismo. En este sentido, no sólo está abierta a la esperanza en el perdón, sino que se siente atraída por el deseo de una mayor unión a aquel que es la fuente de la verdad y del bien[10].

LA CONFESION

Si la contrición profundiza en las exigencias de la penitencia "interior", la confesión mira más directamente a la manifestación exterior de la culpabilidad. La confesión guarda evidentemente una conexión directa con la contrición, en cuanto se ordena a hacer manifiesto aquello que se ha rechazado como culpable en el interior de la conciencia, pero tiene un significado propio que consiste en declarar la propia culpabilidad.

En la confesión del pecado hay un aspecto prioritario, que va relacionado con la necesidad de que el pecador reconozca explícitamente su culpabilidad. Tal necesidad se deriva del hecho de que el hombre no es un individuo aislado, sino que está integra-

[10] En sentido estricto, la contrición viene solamente exigida por el pecado grave, pero en cuanto elemento dinamizador del proceso de conversión, en el que el sacramento de la penitencia desempeña un papel destacado, la contricion va relacionada con otros aspectos positivos de la fe, como son la llamada a la purificación interior y a la unión con Dios, al seguimiento de Cristo y a la construcción del Reino de Dios Cf Badini, G, "La penitenza nella Chiesa oggi", en *EL* 97 (1983), 371-403 (con interesantes consideraciones acerca de la "paenitentia-passio", la "paenitentia-actio" y la "paenitentia-amor")

do en una comunidad dentro de la cual su conducta tiene determinadas repercusiones. Más concretamente, en una comunidad de creyentes en la que se aceptan unas doctrinas y normas, la conducta de sus miembros afecta a la vida del grupo religioso. A través de la confesión, la falta se convierte en una realidad que asume aquel que se siente responsable de ella y que hace suya también de algún modo la comunidad al aceptar la humillación del que confiesa su falta [11].

Por lo que se refiere más en concreto a la fe cristiana, la confesión es el medio a través del cual el pecador se somete a la acción penitencial de la Iglesia. Mediante la confesión de sus faltas, el penitente se introduce en la dinámica de una acción que es eminentemente eclesial y, por tanto, se coloca bajo la ayuda de la Iglesia, que dispone de la gracia de Jesucristo, del mérito y las oraciones de los santos y del poder de perdonar los pecados.

La interpretación tridentina de la confesión acentúa su relación con el "juicio" que el sacerdote ha de ejercer en el sacramento de la penitencia "con conocimiento de causa", pero esto no disminuye el valor de la confesión en cuanto acto eclesial a través del cual el penitente expresa delante de la comunidad su conciencia humilde de pecado y su sincero arrepentimiento. La confesión libera a la contrición de su privaticidad y ocultamiento interior, para convertirla en un acto eclesial, en un signo testimonial a través del cual el pecador manifiesta que su pecado ha dado paso al arrepentimiento y a la conversión.

La confesión tiene un valor propio, independientemente de su vinculación al "acto judicial" del sacramento, a la absolución o a la imposición de la satisfacción; un valor profundamente humano, que se manifiesta en el hecho de que el penitente se presenta ante la Iglesia como un pecador arrepentido. La "necesidad" de la confesión es anterior a la existencia del sacramento, en cuanto va ligada a la necesidad de la contrición, es signo social y comunitario de ella

[11] Acerca de la confesión en general, cf PETTAZZONI, R , *La confessione dei peccati*, 3 vols (Bologna 1929-1936), FLOREZ GARCIA, G , "Bien y mal en las religiones no cristianas", en *StLeg* 31 (1990), 15-49 (espec p 26-28) Sobre la confesión, además de la bibliografía citada en la nota 1 del cp 12, cf FUCHS, E , "Confession du peché et responsabilité éthique", en *LuV* 185 (1987), 31-40, HERRERO, Z , "Resituación de la integridad de la confesión en el conjunto sacramental", en *EstAg* 12 (1977), 147-170, MANZELLI, D , *La confessione dei peccati* (Bergamo 1966), SAENZ-DIEZ, J -L , "La confesion personal posibilidades y riesgos", en *Sal terrae* 2 (1988), 113-122, SAGNE, J C , "Le proces de l'aveu", en *MD* 117 (1974), 136-153, ZALBA, M., "La doctrina católica sobre la integridad de la confesión", en *Gregorianum* 64 (1983), 95-138

y constituye en sí misma una expresión humana y cabal del verdadero arrepentimiento.

En el acto de la confesión, el arrepentimiento interior se descubre a los otros, como un dolor que quiere ser acogido por ellos, como una gracia que se deposita en el regazo de la Iglesia, como un deseo de paz, reconciliación y comunión con los hermanos, que se hace súplica ante la comunidad.

El paso de lo oculto y privado a lo voluntariamente manifiesto no se produce fácilmente sin una cierta resistencia interior. Aunque la manifestación del pecado puede servir en algunos casos de desahogo o liberación de tipo psicológico, el acto religioso de la confesión requiere otros determinantes basados fundamentalmente en la fe, esto es, en la creencia de que la confesión va dirigida a Dios y a su Iglesia y constituye una forma de "penitencia", de obediencia y sumisión a la voluntad y a la gracia divinas. Entre las razones que justifican la necesidad de la confesión, habría que destacar especialmente la que se refiere a su relación con la condición sacramental de la Iglesia, que a través de sus signos asume la condición de la humana naturaleza. La voluntad de conversión del pecador y su deseo de reconciliación se manifiestan en la comunidad cristiana a través de lo que el hombre tiene de más auténtico y personal, su palabra[12].

La confesión responde a una exigencia esencial de la reconciliación, considerada tanto desde un punto de vista humano y antropológico como bíblico y cristiano, que se deriva de la condición del ser humano y de su inserción en la comunidad. La confesión es la forma justa y adecuada que tiene el pecador arrepentido para dirigirse a Dios y a su Iglesia, con la voluntad de asumir responsablemente la culpabilidad de su falta y con la esperanza puesta en la misión reconciliadora de la Iglesia.

La confesión del creyente no puede equipararse simplemente a una declaración humana de culpabilidad. Es ante todo un acto religioso, movido por la fe y la confianza en Dios, a través del cual el penitente expresa su arrepentimiento juntamente con el reconocimiento humilde de la propia culpa y la esperanza de alcanzar el perdón. Es un acto que va dirigido principalmente a Dios, Creador

[12] La Inst *DRD* hace ver la necesidad de que la conversión desemboque en la confesión (n 64a) En la literatura clásica española, la "confesión" representa el acto fundamental que conduce al cristiano arrepentido a la salvación "Déjense burlas aparte y tráiganme un confesor que me confiese", dice Alonso Quijano cuando cree recobrar el juicio y ve llegar el fin de su vida, CERVANTES, M DE, *Don Quijote de la Mancha*, P II, cp 64

y Padre, fundamento último del orden moral, cuya voluntad se siente agraviada por todo desorden humano y cuyo amor se muestra siempre dispuesto al perdón y a la reconciliación.

La teología católica ha tendido a ver en la confesión una función instrumental y subordinada, al servicio del "acto judicial", olvidando que en ella culmina la voluntad de reconciliación del penitente. La confesión se ve así dirigida preferentemente al sacerdote confesor y se considera un medio para recibir la absolución. La importancia que a lo largo de la Edad Media se concede a la confesión, como acto que en sí mismo tiene un valor reconciliador (aun en el caso en que se haga a un seglar, a falta de sacerdote), pone de relieve el significado de la confesión en cuanto expresión humilde del arrepentimiento sincero ante Dios y ante los hermanos [13]. San Juan Crisóstomo y San Agustín se fijan especialmente en este significado de la confesión hecha ante Dios, como expresión humilde de arrepentimiento y como alabanza al Dios de la misericordia [14].

Además de este significado propio, en cuanto manifestación de arrepentimiento y petición de perdón, la confesión tiene otros valores destacados por los monjes y maestros de vida espiritual, los teólogos y los mismos documentos eclesiásticos. La riqueza plurivalente de este acto penitencial explica el que haya tenido a lo largo de la historia múltiples aplicaciones, dentro y fuera del sacramento de la penitencia. Independientemente del sacramento de la penitencia, los valores ascéticos, espirituales y pedagógicos de la confesión han sido bien conocidos y aprovechados en las diversas experiencias de vida religiosa. Como instrumento de vida espiritual y comunitaria, la confesión sirve de ayuda para la guía y dirección de las almas y para la edificación de la comunidad, mueve al perdón y a la reconciliación entre los hermanos, a la corrección de las faltas y a la perfección de la vida religiosa y comunitaria [15].

En el contexto de la penitencia "tarifada" y de la penitencia

[13] La "necesidad" de la confesion suele apoyarse principalmente en el carácter judicial del sacramento de la penitencia (ver cp 12) Los actuales documentos de la Iglesia tienen también muy en cuenta el valor de la confesión, como acto que brota del interior y va dirigido a Dios Así, el *Ritual de la Penitencia* (n 6b, 64, 69), la exh *RP* (n 31, III), la Instr *DRD* (n 58c)

[14] Las *Confesiones* de San Agustín son en su totalidad una alabanza dirigida a Dios en reconocimiento de la misericordia que le ha manifestado Juan Crisóstomo dice. "Desdobla tu conciencia delante de Dios, muéstrale a El tus heridas y pídele a El las medicinas Muestrale a El, que no te reprochará, sino que te curara Aunque guardes silencio, El lo sabe todo" *Hom contra Anamaeos* 5,7 QUASTEN, J , *Patrología* 2, op cit., 501

[15] Cf. SAGNE, J C , art cit

privada, la confesión es una parte de la práctica sacramental de la penitencia y está en conexión con los demás elementos del signo sacramental. Nace de la contrición, prepara al cumplimiento de la penitencia y conduce a la reconciliación. En ella se apoya toda la estructura del sacramento: sirve de puente o vía de unión entre la gracia que obra en el corazón del penitente y la gracia que se derrama sobre el cuerpo de la Iglesia, entre los pasos que acercan a Dios al penitente y los brazos que Dios extiende al penitente a través de la acción de la Iglesia.

La teología y la enseñanza cristiana han destacado principalmente en la confesión dos aspectos: el que se refiere a la declaración de las faltas de parte del penitente y el que tiene en cuenta la función del sacerdote en el ejercicio de este ministerio. Ambos aspectos atienden a una misma necesidad o exigencia del sacramento, señalada de forma inequívoca por el concilio de Trento, que es la obligada declaración de los pecados mortales[16].

En esta perspectiva, la práctica de la confesión se ha sentido frecuentemente agobiada por la preocupación de tener que decir todos y cada uno de los pecados, atendiendo a su distinta especie y gravedad[17]. A este respecto, conviene insistir en el verdadero significado de la confesión. Si ésta ha cumplido en el pasado un papel muy positivo en orden a desarrollar la conciencia de pecado entre los fieles, como reconocen los historiadores, ha caído también en grandes abusos y exageraciones a causa de una preocupación obsesiva por detallar minuciosamente todo lo que puede afectar a la gravedad del pecado.

La orientación de los mejores moralistas en este punto ha sido siempre prudente, atendiendo a la sinceridad de las disposiciones del penitente, las circunstancias que pueden impedir o dificultar la ejecución de la confesión, la importancia prioritaria del arrepentimiento y la necesidad de que la confesión sea un acto que contribuya a la paz y serenidad de conciencia. En la actualidad se han superado muchos prejuicios y las nuevas circunstancias de la comunidad cristiana y de la cultura ambiental ayudan a realizar este acto con gran

[16] *C de Trento*, ses 14, cp 5 y cn 7 D 899, 917 DS 1679, 1707 Las "Orientaciones" del *Ritual* de la penitencia advierten que es preciso cuidar "la forma de confesar los pecados" y "el dialogo en el nivel de la fe", "si se quiere hacer de la confesión un acontecimiento de verdadera densidad espiritual" (n 64) La exh *RP* ve en el confesor la doble función de juez y de medico (n 31 III)

[17] La Inst del Episcopado español, *DRD*, hace al respecto una crítica muy directa "Cierta pastoral y catequesis, que machaconamente ha insistido en la declaración tridentina de la integridad de la confesion, ha podido dar a entender que la unica relación entre conversión y confesión esta en una disposición eclesial" (n 64)

naturalidad, espontaneidad y sencillez. Superados, pues, estos problemas, importa atender a lo esencial, que está en la sinceridad de las disposiciones del penitente, sin olvidar que muchas veces el penitente necesita una orientación o aclaración para la formación de su conciencia.

La educación y formación de la conciencia moral es sin duda una tarea urgente que no pueden eludir las instituciones que tengan alguna competencia o responsabilidad en este campo, y especialmente la Iglesia, cuya misión mira sobre todo a dar sentido a la vida del hombre, a ayudarle a descubrir los verdaderos valores que justifican, dignifican y engrandecen su presencia en el mundo. La práctica de la confesión puede contribuir en alguna medida a apoyar esos valores, a interiorizarlos y convertirlos en motor de una vida, a vivirlos desde la debilidad de la condición humana y con la fuerza del amor divino.

En general, la práctica de la confesión deberá estar principalmente atenta a lo que el penitente quiere y puede hacer en orden a su conversión y perfección. El análisis de una situación de pecado puede ser útil y necesario en orden a conocer sus raíces y causas, los condicionamientos que tiene el penitente, los efectos que se derivan en perjuicio de otros; pero lo más importante en la confesión es que el penitente se reconozca pecador desde lo profundo de su corazón y perciba la generosidad de la gracia que viene a su encuentro.

La confesión deberá estar sobre todo inspirada en la dimensión positiva y progresiva de la conversión, que mira al cumplimiento de la voluntad de Dios y a la extensión de su Reino. El mal se descubre mejor cuando se contempla a la luz del bien, y la voluntad se desvía más fácilmente de él cuando ve por delante los valores que acompañan al bien. Los responsables de la pastoral del sacramento de la penitencia deberán tener esto en cuenta en las diversas formas de celebración. Ello requiere una catequesis que ayude a la comunidad a descubrir las exigencias de la conversión cristiana en orden a una vida más conforme con el Evangelio y a un compromiso efectivo de los fieles cara a los problemas y necesidades de la comunidad. La práctica de la penitencia puede así estar integrada en una pastoral comunitaria que asume determinados compromisos eclesiales y sociales, partiendo del compromiso fundamental de la fe cristiana y de la vocación a la santidad.

LA SATISFACCION

La palabra "penitencia" va especialmente ligada a la obra externa, a la pena o satisfacción que se impone por el pecado. En la primitiva concepción del sacramento, la acción penitencial constituía efectivamente la parte más dura y "laboriosa", más duradera y visible en el proceso de la reconciliación sacramental. Actualmente, la satisfacción queda reducida con frecuencia a una acción puramente simbólica. Entre las diversas partes del sacramento, es sin duda ésta la menos valorada y aquella sobre la que se tienen ideas más confusas [18].

Lo primero que conviene aclarar respecto a la satisfacción es su significado e importancia dentro de la estructura sacramental de la penitencia. El término "satisfacción" hace referencia directa al pecado y a la necesidad de "pagar" por él. Nos vemos precisados a aclarar inmediatamente que el perdón que Dios otorga es gratuito y no depende en lo esencial de la satisfacción, sino de la sinceridad de la conversión.

Aparte de otras razones de orden práctico, hemos de considerar un acierto el que la acción penitencial se haya pospuesto al acto de la absolución, corrigiendo el orden aparentemente lógico que tenían en la penitencia eclesiástica antigua y en la primera etapa de la "tarifada" los diversos actos del sacramento de la penitencia, si con ello queda claro que la obra penitencial no es causa condicionante de la reconciliación, sino signo del verdadero arrepentimiento.

No hay que olvidar que las diversas partes del sacramento forman una unidad, estando todas ellas integradas al servicio de una misma función, que tiene como efecto último la reconciliación con Dios y con la Iglesia. El sacramento de la penitencia es un instrumento adaptado a la condición humana, que recoge fundamentalmente las exigencias de la conversión posbautismal y las orienta y canaliza hacia el efecto del sacramento, el perdón y la reconciliación. La satisfacción entra dentro de esas exigencias, que afectan a lo interior o psíquico y a lo exterior o corporal del ser humano, a la situación y compromiso del cristiano en el plano individual o personal y a su relación con la Iglesia [19].

[18] Sobre la satisfacción, cf. BOROBIO, D., *Reconciliación penitencial*, op. cit., 170-182. GONZALEZ, R., "La satisfacción o las obras de penitencia", en *Phase* 174 (1989), 508-512, RAHNER, K., *Escritos teológicos* 2, op. cit., 170-181; SEBASTIAN, F., "Dimensión penitencial de la existencia cristiana", en VV. AA., *Para renovar la penitencia...*, op. cit., 23-54.

[19] La Inst. *DRD* distingue entre lo que considera la "dimensión antropológica" del sacramento ("los actos humanos de la conversión") y la "dimensión eclesial", que

La penitencia exterior, tal como se entendía en la antigua disciplina, servía de medio de purificación del penitente y de prueba de su voluntad de conversión y reconciliación ante la comunidad. Con la penitencia "tarifada", se estrecha la relación entre pecado y obra penitencial, estableciéndose tal proporcionalidad entre ambas realidades que hace suponer que una depende exactamente de la otra.

La doctrina escolástica del "reato de la pena temporal" ("reatus poenae temporalis"), que asumirá el concilio de Trento, viene confirmada por la práctica litúrgica de posponer la satisfacción a la absolución: una vez recibido el perdón de los pecados a través de la absolución, queda por "satisfacer" la pena temporal. Esta terminología da a entender que el perdón del pecado exige una pena o "castigo", si bien la explicación tridentina deja claro que los méritos de Jesucristo son la causa principal del perdón[20].

Las razones que aduce Trento en favor de la necesidad de la satisfacción se sitúan en el contexto de la conversión: apartan del pecado, ayudan al penitente a mantenerse vigilante, oponen la fuerza de las virtudes a los malos hábitos. La importancia de la satisfacción tiene además para el cristiano una razón de tipo cristológico: es una forma de identificarse con Cristo que quiso padecer por nuestros pecados[21].

va relacionada con la reconciliación (n 50) Teniendo en cuenta que la eclesialidad afecta en realidad a todos los actos del sacramento, se afirma luego en el mismo numero que los actos del penitente son la manifestación eclesial del esfuerzo de conversion del pecador

[20] D 904 DS 1689 Quizá no se ha profundizado suficientemente en el concepto de "pena", teniendo en cuenta el contexto cristiano de la reconciliación La referencia al ejemplo de Cristo y al misterio pascual (muerte-resurrección) favorece una interpretacion de la "penitencia" (o satisfacción) como prueba de amor que redunda en bien de los demas y como medio (no fin) que dispone a la salvación Así lo entienden en la práctica los santos y difícilmente el sacrificio puede asumirse libre y voluntariamente de otro modo Habría que intentar reconducir la idea de pena o castigo temporal (con marcado acento pasivo e impositivo) hacia el concepto original de "penitencia", que apunta a las exigencias íntimas de la conversión y encuentra mayor fundamento antropológico y bíblico Cf *RP*, n 83 El documento de la Comision Teologica Internacional sobre "La reconciliacion y la penitencia" (a 1982) dice que la penitencia cristiana no puede entenderse en primer lugar "de un modo etico y ascético", sino "como un don" que ulteriormente impulsa al obrar ético y ascético, B, II, 3 (Madrid 1984), 50

[21] Rom 5,10, 1 Jn 2,1-2 En oposición a las ideas protestantes, el concilio de Trento afirma que la satisfacción no sólo sirve para el cambio de vida o la curación de la herida espiritual, sino también "ad praeteritorum peccatorum vindictam et castigationem" (D 905) En el Nuevo Testamento, el castigo tiene un sentido más pedagógico que vindicativo y va relacionado con el amor del Padre (Heb 12,15, Ap 3,19)

El *Ritual de la Penitencia* expone en los "Praenotanda" algunas ideas sobre el sentido de la satisfacción: repara y cura lo que el pecado destruye y daña, remedia los efectos del pecado cometido, sirve para renovar la vida. Las "Orientaciones" del Episcopado español consideran que la satisfacción ha de ser "signo de una renovación de vida y comienzo de una etapa nueva" y que debe adaptarse realmente "a la situación del penitente, tanto en la línea de la superación personal como en la del servicio a los demás". Coinciden unas y otras indicaciones, bajo distinto lenguaje, en relacionar fundamentalmente el sentido de la satisfacción con las exigencias de la conversión [22].

La exhortación de Juan Pablo II sobre *Reconciliación y Penitencia* es bien explícita en este punto. El sentido de la satisfacción "no es ciertamente *el precio que se paga* por el pecado absuelto y por el perdón recibido; porque ningún precio humano puede equivaler a lo que se ha obtenido, fruto de la preciosísima sangre de Cristo". Aclarado esto, el documento pontificio dice a propósito de la satisfacción que por ella el penitente "es capaz de unir su propia mortificación física y espiritual" a la Pasión de Jesús; "siempre es necesario combatir con la mortificación y la penitencia" lo que queda de las heridas del pecado, de la imperfección del amor y de la debilitación de las facultades espirituales.

La instrucción del Episcopado español, *Dejaos reconciliar con Dios,* recoge algunas ideas de los documentos anteriormente citados sobre el sentido cristiano de la penitencia exterior, que se sitúan perfectamente en el contexto de las exigencias de la conversión. Entre ellas cabe destacar una consideración que hace la exhortación *Reconciliatio et Paenitentia,* a propósito de la catequesis sobre la penitencia: "Hacer penitencia quiere decir, sobre todo, restablecer el equilibrio y la armonía rotos por el pecado, cambiar de dirección incluso a costa de sacrificio" [23].

El significado de la satisfacción va, pues, relacionado fundamentalmente en la enseñanza cristiana con la necesidad de que el penitente realice una acción seria, comprometida y generosa que tienda a deshacer la obra del pecado y a rehacer la obra de la gracia, esto es, a llevar adelante la obra de la conversión. Esta obra ha de tener

[22] *Ritual,* n 6 y 65

[23] N 26 y 31, III, *DRD,* n 68. Diversas revelaciones privadas de los tiempos actuales (Margarita María de Alacoque, Fátima, Lourdes) destacan el mensaje de la penitencia como oración y sacrificio voluntario que se ofrece en reparación por los pecadores Vemos aquí la importancia que se concede a la solidaridad de la Iglesia (representada por los pobres y sencillos de corazón) con los pecadores y con Jesus que sufre en su cuerpo por ellos

siempre en cuenta que el pecado permanece de algún modo, a pesar de que tanto el cristiano individualmente como la Iglesia en cuanto comunidad se esfuercen por alejarlo y combatirlo, que no basta rechazarlo en una sola decisión, sino que hay que perseverar en la destrucción de todo aquello que puede ser su lugar de asiento y en la edificación de nuevas obras que sirvan al proyecto del Reino de Dios.

La necesidad de la satisfacción nace de la necesidad de llevar la conversión a la realidad misma del hombre, de su espíritu y de su cuerpo, de su vida personal y de su entorno eclesial y social. En cuanto pena, mortificación y sacrificio (asumidos voluntariamente y no como "castigo", término que lleva la connotación de algo impuesto de forma enexorable), la satisfacción tiene en cuenta que el ser humano, por una tendencia natural de su cuerpo y de su espíritu, se deja seducir por las fuerzas del pecado y ofrece cierta resistencia a la acción de la gracia.

Esta tendencia, que en el fondo elude el ejercicio de la libertad interior y cede ante el reclamo de lo inmediato, debe ser superada por una acción que disponga de modo activo y positivo la voluntad del creyente a la continuidad en la tarea de la conversión y de la perfección cristiana. La satisfacción se dirige a ahondar y prolongar las exigencias de la conversión en la vida del cristiano, a preparar el cuerpo para la lucha y a correr hacia la meta de la perfección, según dice San Pablo[24]. Representa la disposición activa del hombre, de todo su ser, en orden a corresponder fiel y generosamente a la obra de la gracia.

Tal como se concibe hoy en el conjunto de los actos del sacramento de la penitencia, la satisfacción queda en realidad reducida a un "símbolo" de la penitencia, a una obra meramente representativa de la acción penitencial del sacramento[25]. No es extraño que algunos especialistas en el sacramento de la penitencia propongan fórmulas que reflejen mejor el valor de la satisfacción, haciendo más extenso el tiempo de su cumplimiento o incluso aplazando el

[24] 1 Cor 9,24-27, Flp 3,12-16

[25] El significado etimológico y usual de la palabra "satisfacción" (*satis-facere* hacer algo que compense la ofensa causada o el favor recibido) no contribuye a esclarecer su significado como parte del sacramento de la penitencia, ya que el fin de la obra penitencial no es propiamente el de "pagar" por el pecado ni el de corresponder a la gracia recibida, sino sencillamente el de manifestar la autenticidad del esfuerzo penitencial El criterio formulado por Trento, aunque en la práctica aplicado con amplitud, de buscar la proporcionalidad entre la magnitud del pecado y la penitencia impuesta, ha podido contribuir también a ver en la satisfacción ante todo una forma de "pagar" por el perdón de la falta

acto de la absolución para dar lugar a una obra penitencial más reposada, significativa y efectiva[26].

Creemos que la recuperación del significado y de la importancia de la satisfacción tiene que venir principalmente de una comprensión justa de este acto penitencial, a la luz de las exigencias prácticas de la conversión. Lo decisivo no es que la satisfacción ocupe un lugar distinto en el orden de los actos penitenciales, sino que se valore en ella la necesidad de impulsar y canalizar el esfuerzo de conversión del penitente hacia un compromiso de tipo práctico que asuma con rigor las verdaderas exigencias de la conversión tanto en el plano individual como en el social.

Si en la satisfacción vemos el signo de la obra penitencial, en cuanto parte integrante del sacramento, no podemos sin embargo considerarla como un acto aislado o independiente del resto de los actos sacramentales. Todo el sacramento debe contemplarse como una única acción penitencial, en la que todos y cada uno de sus elementos participan de su significado penitencial. El penitente, a través de los diversos actos del sacramento, realiza una obra penitencial, en la que su acción personal se une a la acción de la Iglesia; ambas constituyen, bajo la acción del Espíritu, el sacramento.

La actual estructura de la penitencia sacramental pone de relieve la estrecha conexión que existe entre los diversos actos del sacramento, en cuanto concurren conjuntamente a realizar una misma acción sacramental, a expresar su significado y a producir sus efectos. Todos se ayudan entre sí en orden a hacer presente la gracia de la reconciliación de acuerdo con las exigencias personales y eclesiales de la conversión cristiana posbautismal.

En este sentido puede decirse que la práctica del sacramento es en su totalidad "satisfacción", es decir, obra penitencial, y que, a través de los diversos actos que integran el sacramento, expresa y realiza su significado y su alcance penitencial. En la contrición, en la confesión, en la humilde acogida de la absolución, al igual que en la aceptación de la satisfacción, el penitente realiza una verdadera obra penitencial que no es solamente suya a título personal, sino que es al mismo tiempo obra de la Iglesia.

En cuanto parte del sacramento, la satisfacción contribuye de manera específica a significar la dimensión penitencial del acto

[26] D Borobio opina que esta modificación contribuiría a superar la "caricaturización" de la satisfacción Las "Orientaciones" del *Ritual* español aceptan esta formula, siempre que "se salve la unidad de la acción sacramental" y se expliquen las razones que justifican esta opción Esta solución tiene también sus inconvenientes, especialmente si no se aplica de forma circunstancial o individualizada Cf BOROBIO, D , *Reconciliación penitencial*, op cit , 179-180

sacramental. Es también una llamada a llevar a la propia vida las exigencias de la conversión y de la gracia de la reconciliación. En sí misma, la satisfacción no trata de cumplir, ni podría hacerlo, todas esas exigencias, sino que pone el acento en la necesidad de prolongar la acción penitencial más allá del acto sacramental propiamente dicho, de asumir la "penitencia" de una conducta fiel y obediente a Dios, comprometida con los demás, identificada con el ejemplo de Cristo.

¿Cómo hacer para que la obra satisfactoria de la penitencia sacramental tenga un sentido práctico, que ayude a entender y a llevar a la práctica el compromiso cristiano de la reconciliación? En este aspecto, toda concreción puede ser útil, pero puede igualmente conducir a cierto estrechamiento de las posibilidades reales que existen en cuanto a la aplicación de la satisfacción. Las "Orientaciones" del *Ritual de la Penitencia* español hacen algunas aportaciones en este punto, sin descender demasiado a particularidades.

Indican, por ejemplo, que la satisfacción "puede ser sugerida por el penitente o considerada conjuntamente por el penitente y el confesor". Refiriéndose a la recitación de oraciones —recurso frecuente en la forma de aplicar la satisfacción—, admiten que puede servir "para expresar y fortalecer la conversión", pero previenen del peligro de recurrir a este medio de manera sistemática y un tanto rutinaria, reduciendo la satisfacción a la recitación de fórmulas oracionales más o menos prolongadas[27].

Si nos atenemos a las consideraciones que acabamos de hacer, la obra satisfactoria debería tener en primer lugar un valor significativo y representativo de la actitud penitencial que el penitente ha de mantener después de la celebración del sacramento. Esta actitud puede ser muy distinta tratándose de un penitente ocasional y con faltas graves, de un penitente que acude con cierta frecuencia al sacramento como medio de una mayor purificación y perfección o, en fin, de un penitente que, asediado por malos hábitos o vicios arraigados, desea encontrar en la práctica sacramental de la penitencia una ayuda para liberarse de ellos.

Conocer y tener en cuenta la condición y situación del penitente, e incluso saber contar con su colaboración en orden a encontrar la penitencia adecuada, son condiciones previas que pueden ayudar mucho a aplicar la obra satisfactoria con criterios prácticos y de forma que el penitente la asuma más personalmente. Dado que la satisfacción tiene en el sacramento un propio valor significativo, no debe ser confundida con la reforma y el cambio de vida que exige

[27] *Ritual*, n 65

y abarca en su conjunto la obra de la conversión. La satisfacción está al servicio de las exigencias de la conversión y, en cuanto tal, ha de ser una ayuda para que el penitente las asuma con sinceridad y perseverancia.

En teoría, las obras penitenciales pertenecen al tipo de obras que, según la Escritura y la Tradición cristiana, tienen un carácter y un valor penitencial, como la oración, la limosna, el ayuno, es decir, aquellas obras que son expresión de fe y culto a Dios, de caridad y ayuda a los otros, de desprendimiento y austeridad de vida y que, en cuanto tales, son medios de purificación y de libertad interior[28].

Junto a las múltiples oraciones y prácticas religiosas que pueden ayudar a progresar en la conversión y en la perfección, hay que resaltar la importancia de aquellas acciones que se ordenan directamente al alimento y cultivo de la fe y en especial la lectura y meditación de la Palabra de Dios y de los escritos de los Padres, doctores cristianos y santos. Al lado de las obras que el penitente puede realizar de forma personal y privada, ha de destacarse también el valor de aquellas que se realizan comunitariamente y que manifiestan mejor la solidaridad cristiana y el compromiso común en la obra de la gracia, al tiempo que sirven para la edificación de los creyentes.

La exhortación pontificia sobre *Reconciliación y Penitencia* dice que las obras de satisfacción "deben consistir en acciones de culto, caridad, misericordia y reparación"[29]. Las indicaciones de los documentos eclesiásticos recientes son en este punto bastante genéricas, de forma que en la práctica pueda optarse con libertad por aquellas que parezcan más adecuadas en orden a que el penitente ejercite su espíritu de conversión en actitud de vigilancia interior y de compromiso sincero, con deseo de ser fiel a su vocación cristiana y a su responsabilidad en la Iglesia y en la sociedad, a los dones y carismas recibidos del Espíritu.

Como parte del sacramento, la satisfacción no tiene simplemente el valor de una obra humana, sino que es ante todo una acción de

[28] El *Enchiridion Indulgentiarum*, aprobado por Pablo VI en 1968, introduce algunas novedades en la valoracion de la obra penitencial que pueden tomarse como orientativas en lo que se refiere a prácticas recomendables por su valor penitencial Entre ellas, figuran las obligaciones de la vida ordinaria cuando se llevan con fe y fidelidad, las obras hechas al servicio de los demás, especialmente si son necesitados y las privaciones voluntarias, sobre todo si redundan en bien o ayuda para los otros Cf BADINI, J , "La constitution Apostolique *Paenitemini* dans la ligne du Concile", en *MD* 90 (1967), 47-78, RAHNER, K , "Observaciones sobre la teología de las Indulgencias", en *Escritos de Teología* 2, op cit , 181-207

[29] N 31, III

la Iglesia y de Cristo, a traves de la cual se manifiesta el valor infinito de la obra redentora de Jesus En este sentido, la satisfaccion es una forma de participar de los meritos de Cristo, al tiempo que se participa del "sacrificio" que el asumio voluntariamente por amor a los pecadores El sacramento de la penitencia es, en su conjunto, el medio por el que el cristiano pecador accede a los frutos de la Pasion, Muerte y Resurreccion de Cristo, desde una obra penitencial que esta inserta en el misterio de Cristo y de la Iglesia y que, por ser obra de un miembro de la Iglesia y de la Iglesia entera, participa de la acción redentora de la gracia de Cristo

CAPITULO XVI

LA GRACIA DEL SACRAMENTO DE LA PENITENCIA

BIBLIOGRAFIA

Sobre la gracia de la reconciliacion, cf ALBERTI, J , "La Pâque du Christ, don et pardon', en *LuV* 185 (1987), 89-99, BOROBIO, D , "El perdon sacramental de los pecados", en *Concilium* 204 (1986), 279-298, ID , "Eclesialidad y ministerialidad en el sacramento de la penitencia", en *Salmanticensis* 3 (1987), 299 325, COMISION TEOLOGICA INTERNACIONAL, "La reconciliacion y la penitencia" (a 1982) (Madrid 1984), DUQUOC, CH , "El perdon de Dios", en *Sal Terrae* 2 (1988), 207 217, DUVAL, A , "El perdon sacramental de los pecados", en *MD* 118 (1974) 279-298, LELL, J , "Penitencia-perdon', en *DCT* 2 (Barcelona 1990), 212-228, MOIOLI, G , "Per determinare la natura del sacramento ", art cit , POWER, D N , "The sacramentalization of penance", en *The Heythrop Journal* 18 (1977), 5-22, STUDZINSKI, R , "Recordar y perdonar, dimensiones psicologicas del perdon", en *Sal Terrae* 895 (1988), 179-191, TIHON, P , "Sur le juste moment de la reconciliation", en *LV* 37/1 (1982), 63-70

El significado del sacramento de la penitencia se manifiesta sobre todo en la gracia que comunica, en el efecto y fruto ultimo de la accion penitencial que se desarrolla a traves del sacramento Todo en la accion sacramental de la penitencia se ordena a lo que es su efecto esencial, el perdon de los pecados o, de acuerdo con la terminologia primitiva recuperada por el actual *Ritual de la Penitencia,* la reconciliacion

La reconciliacion es un concepto que se inspira, segun destaca en particular San Pablo, en el sentido salvifico de la obra de Cristo y que tiene hondas connotaciones antropologicas y eclesiologicas Recoge con precision y gran expresividad el dinamismo y la pluralidad referencial del perdon, visto en la doble optica de las relaciones entre Dios y el hombre y de las relaciones humanas Si el concepto de perdon apunta a una gracia que se da y se recibe, la palabra "reconciliacion" tiene mas directamente en cuenta que el perdon es convergencia de voluntades, fruto de una obra de pacificacion que exige una respuesta por las dos partes de la contienda, restauracion de un pacto roto

LA RECONCILIACION VIENE DE DIOS

El misterio de la reconciliación, tal como se percibe a través del sacramento de la penitencia, parte del hecho de que el bautizado ha recibido la gracia de la reconciliación, en virtud de la cual participa de los frutos de la obra redentora de Jesús, de la amistad y filiación divina, es miembro del cuerpo de Cristo y está incorporado a su obra de evangelización y santificación. La reconciliación posbautismal está en íntima relación con la gracia del bautismo, tiene en cuenta que el cristiano no ha sido fiel a sus exigencias y trata de profundizar en su significado y alcance.

En la reconciliación penitencial el cristiano descubre el valor de algo que le pertenece en propiedad, en virtud de un don recibido gratuitamente y ratificado en el sacramento del bautismo. Por ella retorna a una realidad que no ha sabido acoger debidamente, que no ha conocido en su plenitud, que no ha llegado a introducir en su propia existencia. En ella, el penitente descubre el amor del Padre que le ha llamado a formar parte de la familia santa y que le espera siempre bondadosamente; se encuentra con aquel que ha venido a sacarle de las tinieblas de su egoísmo y destrucción y quiere guiarle hacia la luz y la paz; se coloca bajo la influencia del Espíritu, que desea manifestar a través de él los dones y las riquezas de la gracia de Dios.

La reconciliación penitencial ahonda en los efectos y en las exigencias de una gracia cuya riqueza se descubre incluso a través del pecado, de la experiencia de la humana flaqueza y de la fuerza del poder de las tinieblas. La gracia de la reconciliación penitencial sale al encuentro del cristiano que puede ser infiel al amor que Dios le ha manifestado. Si el primer pecado destruye el proyecto salvífico de Dios, el pecado del cristiano amenaza con destruir la obra de santidad que el Espíritu ha iniciado en aquel que es miembro del cuerpo de Jesucristo.

La reconciliación penitencial quiere salvar en cada uno de los cristianos y en el cuerpo de la Iglesia lo que Jesucristo ha realizado en favor de todos los hombres, la vuelta a su original unidad con Dios y con la obra por él realizada. Sin esa unidad, el hombre pierde el sentido de su existencia, de su convivencia con los demás, de su presencia en el mundo y de su "superioridad" en relación con los demás seres de la naturaleza. La reconciliación penitencial ayuda al cristiano a volver al sentido de esa unidad constantemente amenazada y herida por las fuerzas que dentro de sí mismo y a su alrededor atacan y obstaculizan la obra del Espíritu[1].

[1] JUAN PABLO II, en la exh *Reconciliatio et Paenitentia,* enuncia cuatro referen-

La gracia de la reconciliación penitencial se dirige al corazón del penitente, para corregir sus disposiciones desviadas y ayudarle a descubrir los fallos e injusticias que ha cometido; conduce al penitente, a través del reconocimiento de su culpa y de su humana fragilidad, hacia un amor más vivo a Dios y a los hermanos ofendidos, y finalmente, a través de la acción sacramental de la Iglesia y en especial de la absolución, se manifiesta como encuentro y comunión en plenitud con la Iglesia y con los hermanos. La gracia de la reconciliación es lo primero en la intención de la gracia y lo último en su celebración ("ultimus in executione, primus in intentione").

El misterio de la reconciliación se inserta en el misterio de Dios y de su proyecto salvífico. Es obra de su amor, que crea al hombre a su imagen y semejanza y le destina a ser señor de la creación; que envía al mundo a su propio Hijo para restaurar la obra destruida por el pecado; que hace a Jesucristo cabeza de la nueva humanidad, destinada a ser heredera con El de los bienes de su Reino.

Los "Praenotanda" del *Ritual de la Penitencia* comienzan señalando la iniciativa del Padre, que "manifestó su misericordia reconciliando consigo por Cristo todos los seres...". La fórmula de la absolución atribuye fundamentalmente la gracia del perdón a "Dios, Padre misericordioso, que reconcilió consigo al mundo por la muerte y resurrección de su Hijo y derramó el Espíritu Santo para la remisión de los pecados..."[2].

A la iniciativa de Dios Padre se refiere detenidamente la exhortación de Juan Pablo II sobre *Reconciliación y Penitencia:* "... Dios, rico en misericordia, a semejanza del padre de la parábola, no cierra el corazón a ninguno de sus hijos. El los espera, los busca, los encuentra donde el rechazo de la comunión los hace prisioneros del aislamiento y de la división, los llama a reunirse en torno a su mesa en la alegría de la fiesta del perdón y de la reconciliación"[3].

Tanto en el Antiguo como en el Nuevo Testamento, el perdón se atribuye fundamentalmente a Dios, capaz de compadecerse de su pueblo a pesar de sus continuas infidelidades, dispuesto siempre al perdón del pecador arrepentido, autor de toda gracia y de todo consuelo, Padre de Jesucristo. A El dirige Cristo la oración que enseña a sus discípulos para pedir el perdón de las ofensas[4]. La

cias de la reconciliación del creyente con Dios, consigo mismo, con los hermanos y con la entera creación (n 4, 8 y 26)

[2] *Ritual*, n 1 y 133

[3] N 5, 6 y 10, cf JUAN PABLO II, *Dives in misericordia*, n 5 y 6, *Ritual*, n 56

[4] Ver capítulos anteriores, espec IV y V

referencia a Dios Padre, como explica luminosamente la parábola del hijo pródigo, sitúa la gracia del perdón en el corazón mismo de Dios y en su voluntad generosa y gratuita de enriquecer al hombre con sus dones.

Unido al Padre e identificado plenamente con su voluntad, Jesucristo es el mediador de la obra reconciliadora de Dios, el Sacerdote supremo que se ofrece a sí mismo como víctima de reconciliación y que intercede en favor de los pecadores[5]. El es también el Buen Pastor que quiere atraer hacia sí a todas las ovejas para hacer un solo rebaño y que va al encuentro de la oveja perdida. El es ejemplo y modelo de reconciliación para todos los hombres, ya que hizo de los dos pueblos uno solo, dio muerte en sí mismo a la enemistad, anunció la paz a los de lejos y a los de cerca y edificó la comunidad de los santos[6].

El protagonismo de Jesucristo en la obra de la reconciliación tiene su origen en la voluntad y en el proyecto salvífico del Padre y se identifica con la misión misma del Hijo de Dios, enviado al mundo para reconciliar a los hombres y para ser él mismo instrumento y fuente de reconciliación, mediador de la nueva alianza, cabeza del cuerpo de la Iglesia. En Cristo, la obra divina de la reconciliación se hace realidad encarnada en el hombre, en el mundo y en la historia; realidad consumada, vivida y sufrida en la historia del Hijo del hombre e incorporada a la misión de la Iglesia, esposa virginal de Cristo y madre misericordiosa de aquellos que son regenerados por el Espíritu de la Verdad[7].

Jesucristo es signo y sacramento principal de la reconciliación, en cuanto entrega su vida por la salvación de los hombres y se constituye en mediador y pacificador de todos los pueblos. El es el gran pacificador de Dios, ya que ofrece su vida por la reconciliación del universo, llama con su palabra a la fraternidad y se presenta como punto de convergencia de una humanidad sin fronteras. A través de él, la obra de la reconciliación se convierte en una alianza eterna entre Dios y la humanidad, que está destinada a conducir a los hombres a la gloria del Padre, una vez que se hayan revestido de la gracia del Hijo.

La relación de la gracia del sacramento de la penitencia con la persona de Jesús tiene múltiples y muy concretas referencias, que tanto el *Ritual de la Penitencia* como los documentos eclesiásticos más recientes a los que nos venimos refiriendo toman en conside-

5 Heb 4,14-5,6, 9,11-28
6 Jn 10,11-16, Lc 15,3-7, Ef 2,13-21
7 1 Jn 5,6-8

ración. Los "Praenotanda" del *Ritual* aluden a "la victoria de Cristo sobre el pecado", que se manifiesta en su poder sobre las fuerzas del mal, en su amor al entregar su vida para la redención de los hombres y en la misión de perdonar y retener los pecados que confía a los apóstoles[8].

La Iglesia "manifiesta" esta victoria de Cristo sobre el pecado a través de los sacramentos y principalmente a través del bautismo, de la eucaristía y de la penitencia. Acogiendo en su propio seno a los pecadores, sigue el ejemplo de Cristo, que, siendo inocente, quiso expiar los pecados del pueblo[9]. La celebración del sacramento de la penitencia "es siempre una acción en la que la Iglesia proclama su fe, da gracias a Dios por la libertad con que Cristo nos liberó y ofrece su vida como sacrificio espiritual en alabanza de la gloria de Dios y sale al encuentro de Cristo que se acerca"[10].

La acción de Cristo en el sacramento de la penitencia se hace especialmente presente a través del ministro del sacramento, el sacerdote, que reproduce "la imagen de Cristo Pastor", acogiendo al pecador penitente y guiándole hacia la luz de la verdad, al tiempo que cumple "su función paternal, revelando el corazón del Padre a los hombres"[11]. Las palabras de la absolución, que el sacerdote dice sobre el penitente que se acerca "a este saludable remedio instituido por Cristo", "son pronunciadas por el ministro en nombre de Cristo"[12]. Más adelante, aluden los "Praenotanda" a Cristo como modelo de conversión: la llamada a la conversión invita al penitente a "una mayor semejanza con Cristo"[13].

"El sacramento de la penitencia, como todos los sacramentos, es esencialmente una acción de Cristo y de la Iglesia", dicen las "Orientaciones" del *Ritual* español[14]. Citando a la constitución conciliar sobre la Liturgia, recuerdan estas "Orientaciones" que "la obra central y decisiva de la reconciliación entre Dios y el mundo es el misterio pascual de Cristo, del cual la penitencia, como todos los sacramentos, recibe su poder"[15].

La exhortación apostólica *Reconciliatio et Paenitentia* hace ver la estrecha conexión que existe entre la iniciativa de Dios Padre y la obra del Hijo, diciendo que "esta iniciativa se concreta en el

[8] *Ritual*, n 1 y 2

[9] Ibid

[10] *Ritual*, n 7 b

[11] Ibid , n 10c

[12] Ibíd , n 11, exh *RP*, n 29.

[13] *Ritual*, n 7b y 24a

[14] Ibid , n 49

[15] Ibíd , n 60c , *SC* 61

misterio de Cristo redentor, reconciliador, que libera al hombre del pecado en todas sus formas". Siguiendo la doctrina de San Pablo, proclama "la fe de la Iglesia en el acto redentor de Cristo, en el misterio pascual de su muerte y resurrección, como causa de la reconciliacion del hombre en su doble aspecto de liberación del pecado y de comunión de gracia con Dios"[16].

La mision del Espíritu Santo en la obra de la reconciliación corresponde a su papel en la obra del Padre y del Hijo y en la misión de la Iglesia. La accion del Espíritu Santo en la lucha contra el pecado y en la santificacion de las almas, en la llamada a la fe y en el proceso de conversión del penitente, en la obra redentora de Cristo y en la accion de los sacramentos, en la manifestación del perdon de los pecados y de los dones y carismas que van unidos a la gracia de la regeneracion, es incesante y decisiva

El penitente se acerca al sacramento de la penitencia "movido por el Espíritu Santo", dice el *Ritual de la Penitencia* Los ministros de la Iglesia, dice tambien, imparten el perdon de los pecados "en nombre de Cristo y con la fuerza del Espíritu Santo". "El discernimiento del espíritu", por el que el confesor puede descubrir la acción de Dios en el corazon de los hombres, es "un don del Espíritu y un fruto de la caridad". El misterio de la reconciliación, fruto de la muerte y resurreccion de Cristo, es tambien "don del Espíritu Santo" La reconciliacion con Dios y con la Iglesia se produce "por la acción de Cristo presente en ella y la gracia del Espiritu Santo"[17].

Al hablar de la utilidad de la practica sacramental de la penitencia en relacion con los pecados veniales, los "Praenotanda" del *Ritual* indican que los fieles, al acusarse de sus faltas, deben tender a conformarse mas a Cristo y a ser "cada vez mas dóciles a la voz del Espíritu". El sacerdote debe prepararse a la celebración del sacramento invocando "al Espíritu Santo, para recibir su luz y caridad"[18]

El poder de perdonar los pecados —se dice en la exhortación sobre *Reconciliación y Penitencia*— lo confiere Cristo a simples hombres, "sujetos ellos mismos a la insidia del pecado", "mediante el Espíritu Santo" Entre las diversas tareas que abarca el ministerio del sacerdote en el sacramento de la penitencia, está la de "discernir la acción del Espíritu santificador" en el corazón del penitente[19].

Las tres divinas personas concurren, pues, en la obra de la reconciliación, que manifiesta el amor y la misericordia del Padre

[16] *RP*, n 7

[17] *Ritual*, n 6, 9a, 11a, 24b, 58, 63

[18] Ibid , n 7 b y 15

[19] *RP*, n 29

hacia los hombres, la solidaridad del Hijo con la condición humana pecadora y la fuerza y riqueza del Espíritu Santo en su lucha contra los poderes del mal y en defensa de la santidad de la Iglesia. La fórmula de la absolución, que hace referencia por separado a Dios, Padre misericordioso, a la muerte y resurrección del Hijo y al don del Espíritu Santo para el perdón de los pecados, concluye indicando el efecto del sacramento "en el nombre del Padre, y del Hijo, y del Espíritu Santo"

Esta invocación de la Santísima Trinidad, que se hace en el momento cumbre de la celebración del sacramento siguiendo una fórmula aplicada en todos los sacramentos, va respaldada por otras alusiones que hace el mismo *Ritual* a la accion conjunta de Dios trino La reconciliacion no es sino una vuelta al Padre, que nos amó primero, a Cristo, que se entregó por nosotros, y al Espíritu Santo, que ha sido derramado en nosotros En el perdón obtenido por medio de la absolución se manifiesta la bondad del Padre, que acoge al hijo que retorna a él, la solicitud de Cristo, que "toma sobre sus hombros a la oveja perdida y la conduce nuevamente al redil", la fuerza del Espíritu Santo, que vuelve a santificar o a perfeccionar a aquel que es templo suyo[20]

LA GRACIA DE LA RECONCILIACION EN EL HOMBRE

La gracia de la reconciliación se inserta en la realidad del hombre, en la profundidad de sus aspiraciones y deseos, de sus tensiones y contradicciones La reconciliación es una necesidad existencial de la naturaleza humana, que se impone por encima de toda experiencia personal o colectiva de enemistad o ruptura, que se hace tanto más apremiante cuanto más trágica y dolorosa es la realidad humana del pecado, de la desunión e insolidaridad, de las luchas fratricidas.

La exhortación apostolica sobre *Reconciliación y Penitencia* analiza brevemente este fenómeno de la realidad humana. Se refiere al "misterio" del hombre y a la "nostalgia de reconciliación" que sienten muchos hombres de buena voluntad y muchos cristianos. "La aspiración a una reconciliación sincera y durable es, sin duda alguna, un móvil fundamental de nuestra sociedad como reflejo de una incoercible voluntad de paz, y —por paradójico que pueda parecer— lo es tanto más fuerte cuanto más peligrosos son los factores mismos de división"[21].

[20] *Ritual* n 5, 6d, 16, 19

[21] La exh de Juan Pablo II sobre *Reconciliacion y Penitencia* enumera una serie de "dolorosos fenomenos sociales' que denuncian y alimentan las divisiones entre

Los desajustes de la naturaleza física y biológica son pequeños si se comparan con los desequilibrios psicológicos y sociales de la humanidad. Pero lo que hace más angustiosa esta situación es justamente la necesidad que siente el hombre, desde lo más hondo de su ser, de reconciliación y de paz, esto es, de acuerdo y armonía en lo que se refiere a la realización de sus aspiraciones y a las relaciones con los demás.

La experiencia de esta necesidad de reconciliación presupone en la vida del hombre la realidad de la existencia humana, que se constituye a partir de unas relaciones de tipo biológico, psicológico y social con los otros y que se desarrolla en la dinámica de unas tensiones entre las aspiraciones, derechos y libertades de unos y de otros. El deseo de reconciliación es ya en sí mismo un signo de que en el corazón del hombre predomina el amor sobre el puro interés, la voluntad de unión y de alianza sobre la pasión de avasallamiento y dominio de los otros.

En el lenguaje bíblico, el mensaje de la reconciliación tiene siempre una referencia central a la realidad de una alianza que Dios ha establecido con su pueblo, a la manifestación de una gracia que Dios ha otorgado generosamente a sus elegidos. Es una llamada a responder a las exigencias de esa alianza y de esa gracia, donde está el fundamento de la salvación y el verdadero sentido de la vida del hombre.

En el plano de las relaciones humanas, el deseo de reconciliación presupone también la realidad previa de unos vínculos profundos que se consideran importantes para el sentido de la propia vida. La llamada a la reconciliación va generalmente referida a una persona, a un grupo humano. Si se habla de reconciliación con la naturaleza, es con un significado amplio, en cuanto la naturaleza abarca la realidad del propio ser y afecta a un mundo de cosas que tienen que ver con la rectitud de la conducta humana en las relaciones consigo mismo y con los demás, en el respeto del orden justo y del bien común.

La alteridad de la reconciliación tiende a abarcar muchas realidades y relaciones humanas que van incorporadas al significado y contenido de la reconciliación. Si nos referimos al concepto religioso y cristiano de la reconciliación, ésta no abarca solamente y en un sentido estricto las relaciones del hombre con Dios, sino que incluye

los hombres (n 2) Si es imposible enumerar todas las realidades sociales que impiden una convivencia pacífica, tampoco es posible hacer una descripción exhaustiva de las tensiones que desde el interior de sí mismo impiden al hombre encontrar la paz y armonía La historia de las conversiones ofrece una rica experiencia en este punto y la antropología tiene aquí un vasto campo de estudio

todo aquello que afecta al orden establecido por Dios en relación con la conducta que ha de observar el hombre consigo mismo y con sus semejantes[22].

A partir de una conciencia religiosa, el creyente percibe con claridad que toda la conducta humana tiene su última referencia en Dios, autor del hombre y fundamento del orden moral. Para el cristiano, la gracia de la reconciliación abarca la entera realidad de la existencia humana y de la creación. Su alianza y amistad con Dios incluye su responsabilidad moral en relación con la ley entera. Pero la responsabilidad del cristiano no va solamente relacionada con un orden moral objetivo, sino que se ve dentro de una perspectiva nueva, la de la fe y la gracia de Jesucristo. Su conducta, en cualquier aspecto de la vida humana, interesa y afecta a su condición de hijo de Dios y miembro del Cuerpo de Cristo.

La gracia de la reconciliación cristiana, que brota del costado de Cristo, herido por el pecado del hombre y abierto para ofrecer a los hombres una nueva vida nacida del amor del Padre, impulsa al cristiano a extender y dilatar las exigencias del amor fraterno a todos los hombres, superando tantos prejuicios que estrechan y reducen las relaciones humanas según categorías raciales, religiosas, geográficas, económicas, sociales o políticas.

El amor de Dios a todos los hombres, manifestado en la entrega que Jesús hace de su propia vida para la reconciliación de la entera humanidad, ayuda al cristiano a descubrir que la tarea de la unidad, de la paz y de la reconciliación entre los hombres merece todo esfuerzo y sacrificio, que el amor es el camino para vencer las fuerzas del mal en uno mismo y en los demás, que la meta de la historia humana está en Dios mismo y en su proyecto de salvación.

En el sacramento de la penitencia, la reconciliación se hace signo específico y determinado de una gracia que debe traducirse en ejemplo y testimonio de vida, en manifestación efectiva de la caridad que el Espíritu derrama sobre la comunidad santa. El sacramento no se limita simplemente a dejar constancia de la necesidad de que los cristianos sean santos o coherentes en su vida con las exigencias de la gracia, sino que está ordenado a liberar a la Iglesia del pecado, a ayudar a los cristianos a luchar contra las fuerzas del mal y a proclamar con su vida la presencia del amor de Dios en el mundo.

La gracia de la reconciliación penitencial ha de ser conforme a la "verdad" de la penitencia, es decir, a las verdaderas exigencias de

[22] La teología paulina incide de manera especial en los aspectos cristológicos de la reconciliación Rom 8,17 22 28, 2 Cor 5,14-20, Ef 1,9-2,22, Col 1,13-29

la conversion La virtualidad del sacramento no consiste solamente en declarar y celebrar la realidad de la reconciliacion, sino que se ordena tambien a disponer al penitente para que pueda celebrar la reconciliacion en la sinceridad y verdad del amor, de la caridad que santifica, renueva y purifica

El sacramento es accion sagrada de la Iglesia, que, unida a Jesucristo, a su oracion, a su obra redentora y a su amor, y apropiando los frutos de su pasion, distribuye sobre los fieles las riquezas de su gracia La reconciliacion penitencial es un don de Cristo y de la Iglesia, en el que se manifiesta el amor generoso y "sacrificado" de Jesucristo y la caridad de la Iglesia, que, identificandose con su esposo y teniendo ella misma entrañas de misericordia para con sus hijos, perdona los pecados en su nombre La absolucion es una parte del sacramento que, unida a los demas elementos que componen el signo sacramental, viene a ser como su coronacion A traves de ella se expresa la plenitud de una gracia que hace presente el misterio pascual en la vida de la comunidad cristiana La obra de la reconciliacion que Dios decide realizar en el mundo, mediante la muerte y resurreccion de su propio Hijo y la accion del Espiritu Santo, sirviendose del ministerio de la Iglesia, signo de unidad y comunion entre los hombres, se hace gracia y don espiritual a traves de la absolucion

Los "Praenotanda" de la edicion tipica del *Ritual de la Penitencia* hacen hincapie en el significado de la absolucion, como expresion de esta convergencia de la acción de la gracia, que procede de Dios, es fruto de la obra redentora de Jesucristo y don del Espiritu y llega a traves de la Iglesia[23]

La celebracion de la reconciliacion en el seno de la Iglesia es signo de la victoria de Cristo sobre el pecado y del poder que Cristo ha depositado en la Iglesia para luchar contra las fuerzas del mal En ella se afianza la fe de los cristianos en la abundancia y riqueza de la gracia de Cristo y se alimenta la esperanza en la victoria final, en el reinado de Cristo en el mundo

[23] Ver cp 14 nota 23 Segun los 'Praenotanda del *Ritual de la Penitencia* en la absolucion el sacramento de la penitencia alcanza su plenitud (n 6d) La reconciliacion tiene su origen en Dios Padre, situa al penitente en el misterio pascual de Cristo, subraya la intervencion del Espiritu Santo e ilumina el aspecto eclesial del sacramento (n 19) Las Orientaciones del *Ritual* espanol advierten que la reconciliacion no afecta solo a la relacion 'invisible entre Dios y el penitente sino tambien a la relacion visible con la Iglesia (n 52) subrayan los obispos espanoles la importancia de hacer una catequesis adecuada sobre el significado de la absolucion (n 60)

Capitulo XVII

LA PENITENCIA Y LOS DEMAS SACRAMENTOS

BIBLIOGRAFIA

Sobre la relacion entre los sacramentos de la penitencia y de la eucaristia, cf Blanchette, C , *Penitence et eucharistie Leur rapport et complementarite dans la theologie contemporaine dossier d'une question controversee* (Roma 1986) (tesis en la U Greg), Equiza, J , "Relacion entre Penitencia y Eucaristia en el concilio de Trento", en *Lumen* 22 (1973), 311-335, Gerardi, R , "Eucaristia e penitenza, sacramenti di riconciliazione, nella dottrina del concilio di Trento", en *RTM* 20 (1973), 491-514, Gracia, J A , "La eucaristia como purificacion y perdon de los pecados en los textos liturgicos primitivos", en *Phase* 7 (1967), 65 77, Ligier, L , ' Penitence et Eucharistie en Orient", en *OCP* 29 (1963), 57-78, Lopez, J , "Penitencia y Eucaristia", en *Phase* 128 (1982), 145-168, Renoux, Ch , "Eucharistie et remission des peches dans les anaphores armeniennes", en *Didaskalia* 3 (1973), 201-214, Sorci, P , *L'Eucharistia per la remissione dei peccati Ricerca nel sacramentario Veronese* (Palermo 1979), Tanghe, D A , "L eucharistie pour la remission des peches", en *Irenikon* 34 (1961), 165-181, Tillard, J M R , "El pan y el caliz de la reconciliacion", en *Concilium* 61 (1971), Id , "Penitence et eucharistie", en *MD* 90 (1976), 103-131

La sacramentalidad en la Iglesia es una realidad unitaria y plural El fundamento de esta realidad esta en Jesucristo, que es expresion viva del Dios invisible, el Verbo encarnado, hecho hombre para manifestar y realizar la voluntad del Padre Por extension, el Cuerpo de Cristo, que esta constituido por los que creen en El y han sido bautizados en su nombre, participa de la sacramentalidad de Cristo, en cuanto prolonga en el mundo y en la historia la presencia y la accion salvadora de Cristo

La sacramentalidad de Cristo y de la Iglesia llega al creyente y se hace instrumento perceptible de salvacion para los hombres cuando se materializa en unas acciones sacramentales mediante las cuales el Espiritu realiza en la Iglesia y en cada uno de los bautizados la obra de la salvacion Cada una de estas acciones tiene un significado propio y peculiar y todas ellas concurren a la manifestacion y realizacion de la gracia de Cristo en la vida de la Iglesia y de sus

miembros. Entre los sacramentos de la Iglesia hay unas finalidades comunes y unas relaciones recíprocas, que están al servicio de la acción santificadora de la Iglesia.

Los sacramentos son la manifestación visible de la acción gratificante de Dios en la Iglesia, la realización litúrgica de los misterios sagrados, a través de los cuales el Espíritu, en nombre de Cristo, fecunda, fortalece, cura, alimenta, protege el Cuerpo de la Iglesia. Los siete sacramentos que la Iglesia celebra son todos igualmente acciones de Cristo y del Espíritu, y en este sentido igualmente importantes, pero algunos de ellos tienen prioridad en lo que se refiere a su significado y trascendencia.

EL BAUTISMO, LA EUCARISTIA Y LA PENITENCIA

El bautismo es la puerta de los sacramentos y de algún modo los encierra y abarca a todos. A través de él, el creyente adquiere su identidad como miembro de Cristo y de la Iglesia, recibe la gracia de la filiación divina y se hace criatura nueva en el Espíritu[1].

Después del bautismo, la eucaristía ha tenido siempre en la Iglesia una especial preeminencia, de acuerdo con su excelso contenido y su singular significado: a través de ella se expresa y verifica la comunión del cristiano en el cuerpo y la sangre de Cristo y la comunión de todos los bautizados en el Cuerpo de la Iglesia[2]. En la eucaristía el cristiano encuentra la fuente de la gracia y de los sacramentos, a Cristo muerto y resucitado, que se ofrece al Padre como víctima por los pecados y que vive resucitado junto al Padre como cabeza de la Iglesia.

Todos los sacramentos tienen una especial relación con el bautismo y la eucaristía, ya que vienen a desarrollar los efectos del bautismo y encuentran en la eucaristía la referencia suprema y central en el orden de la gracia, que es la persona misma de Cristo. Pero en el sacramento de la penitencia esta relación a dichos sacramentos se hace especialmente estrecha y profunda. La penitencia "segunda", como se llamaba frecuentemente al sacramento de la reconciliación en la antigüedad, no es sino una "vuelta" a la "conversión" o *metánoia* del bautismo, a la adhesión a la fe en Jesús y en el Evangelio y a la fidelidad al Espíritu y al don de la filiación divina. El sacramento de la reconciliación no es sino un camino para alcanzar la comunión verdadera con Dios y con los hermanos, para vivir

[1] Mc 16,16; Mt 29,19; Jn 3,5; Rom 6,4.

[2] 1 Cor 10,16-17.

la caridad que se encuentra sobre todo en la persona de Jesús, sacramento de Dios Padre.

Entre el bautismo y la eucaristía, el sacramento de la penitencia cumple una función auxiliar extraordinariamente importante y necesaria, si tenemos en cuenta la condición del hombre y la incidencia de este sacramento tanto en la obra cristiana de la conversión como en la realidad de la comunión eclesial.

La conversión cristiana no es obra de un determinado tiempo o momento, sino una realidad dinámica y compleja que, ya sea antes del bautismo (como ocurría preferentemente en los primeros siglos y puede darse hoy cuando se trata del bautismo de adultos), o con posterioridad al sacramento de la regeneración cristiana (como ocurre en la actualidad en la mayoría de los casos), implica la incorporación efectiva del creyente a la obra de la gracia, al mensaje de la fe cristiana y al compromiso de una vida conforme al Evangelio y al sentir de la Iglesia. La tarea de la conversión no se realiza de una vez para siempre, sino que se prolonga a lo largo de toda una vida en la que el cristiano deberá ir descubriendo, interpretando y acogiendo la voluntad del Espíritu en el lugar y puesto que ocupa en la Iglesia y en la sociedad[3].

Esta tarea no recae necesariamente sobre el sacramento de la penitencia, como podemos ver en la historia de los primeros siglos cristianos. Se trata de una obra que prácticamente abarca y acompaña la entera acción pastoral de la Iglesia, en cuanto está ordenada a conducir al cristiano por el camino de la fidelidad a las exigencias del Espíritu. Pero tal como está configurado en la actual disciplina católica, el sacramento de la penitencia es el instrumento más apropiado para conducir al cristiano por el camino de una conversión, que ha de entenderse como gracia de Dios y ayuda de la Iglesia, docilidad al Espíritu y deseo de vivir en amistad y fraternidad con Dios y con los hermanos, agradecimiento y voluntad de entrega al servicio de Dios y de su Reino. En el orden práctico, si queremos que el sacramento de la penitencia responda a esta necesidad del cristiano en el actual contexto de la vida eclesial, tendremos que saber adaptarlo a esta función y finalidad de servir a las exigencias permanentes de la conversión cristiana.

La relación del sacramento de la penitencia con la eucaristía, bien marcada en la Tradición de la Iglesia, no siempre ha sido

[3] Cf. De Clerck, P., "Le salut, ou la réconciliation et ses réalisations sacramentelles", en *MD* 172/II (1987), 29-60; Pérez López, S. L., "Perdón e existencia cristiá", en *Lumieira* 20 (1992), 179-193; Schulte, R., "La metanoia como estructura permanente de la existencia personal", en *Mysterium salutis*, V (Madrid 1984), 183-201.

interpretada debidamente. En la antiguedad, el carácter excepcional que tenía la práctica de la reconciliación sacramental y el rigor con que se llevaba a efecto contribuía a diferenciar el significado de uno y otro sacramento. Ambos sacramentos estaban interrelacionados, ya que los penitentes no eran admitidos a la comunión sino después de haber recibido la reconciliación, pero cada uno de ellos mantenía de forma muy relevante su propia función y su propio significado: la reconciliación era el final del proceso penitencial, y la participación en la comunión eucarística era el signo de la comunión eclesial.

EL PERDON DE LOS PECADOS EN LA EUCARISTIA

La teología diferencia claramente el significado y la función de los sacramentos de la eucaristía y de la penitencia, pero no deja de reconocer que el perdón de los pecados es un efecto común a ambos sacramentos. Según Santo Tomás, la eucaristía "tiene poder para perdonar cualesquiera pecados, en virtud de la pasión de Cristo, que es fuente y causa de la remisión de los pecados". El Doctor Angélico añade que se requieren las debidas disposiciones para poder recibir este efecto de la eucaristía, pero dice que, si el pecador se acerca a la eucaristía con reverencia y arrepentido de su pecado, aun sin haber llegado a la contrición perfecta, alcanzará por la fuerza de este sacramento la gracia de la caridad y con ella la perfección de la contrición y el perdón[4].

Según esto, la eucaristía opera el perdón de los pecados en el corazón del pecador arrepentido gracias al valor de la eucaristía, que contiene al autor de la gracia y es signo de comunión con Dios y con la Iglesia, y en virtud del amor de caridad que ella misma infunde en el pecador[5].

El concilio de Trento recoge esta doctrina en la sesión dedicada al sacrificio de la misa, citando el texto de la carta a los Hebreos que presenta a Jesús como el Gran Pontífice compasivo del que podemos obtener gracia y misericordia. El Concilio habla de la eficacia de la eucaristía en orden al perdón de los mayores pecados, "crimina et peccata etiam ingentia", y de la "gracia y el don de la

[4] *S Th* III, q 79, a 3c , q 80, a 4 ad 5

[5] Sto Tomás contempla la posibilidad del acceso legitimo a la eucaristía dentro de un proceso de conversión que, si no ha llegado a la contrición perfecta, excluye el afecto al pecado y alcanza en la eucaristía su perfección a través de la caridad, de la que es signo la comunion eucarística Fuera de este contexto, quien recibe la eucaristía con conciencia de pecado grave, falsifica y degrada el sacramento Cf *S. Th* III, q 80, a 4c

penitencia", que Dios concede como disposición para el perdón de los pecados[6].

Si el poder de la eucaristía en orden al perdón de los pecados no tiene límites, dado que en ella está la fuente de la gracia y del perdón[7], es justamente su excelsa dignidad la que impone al que la recibe unas especiales disposiciones. Ya el apóstol Pablo advertía acerca de la necesidad de participar "dignamente" de la mesa del Señor[8]. El concilio de Trento apela a estas palabras, antes de recordar la "norma eclesiástica" de que nadie se acerque a la eucaristía, teniendo conciencia de pecado grave, sin haber hecho antes la confesión sacramental[9].

La normativa o "costumbre eclesiástica", según dice Trento, que prohíbe acercarse a la comunión eucarística teniendo conciencia de pecado grave, sin haber hecho antes la confesión sacramental, se inspira directamente en la "necesidad" de la confesión, tal como es formulada por el concilio de Trento, pero mira también a la propia dignidad de la eucaristía. Desde la más antigua Tradición de la Iglesia, como puede constatarse por el texto paulino ya citado, la eucaristía se considera el signo de la comunión real con Dios y entre sí de los que en ella participan, el signo de una comunión que ha darse efectivamente en los aspectos fundamentales de la vida eclesial, jerárquicos, doctrinales y morales, al menos por lo que exteriormente puede percibirse. En este sentido, la penitencia antigua ponía su primera y última referencia eclesial en la eucaristía, dando a

[6] Ses 22, cp 2 D 940 DS 1743 Las "Orientaciones" del *Ritual* español recogen esta cita de Trento Con esta afirmación, Trento quiere tambien atajar las ideas de los reformadores, que negaban la eficacia de la misa en orden a la remision de los pecados

[7] La eucaristía, segun el Doctor Angelico, causa el perdon de los pecados "secundum se", esto es, en virtud de la pasión de Cristo, que es fuente y causa del perdon de los pecados, *S Th* III, q 79, a 3c

[8] 1 Cor 11,27-29 *C de Trento*, ses 13, cp 7 D 880 DS 1647

[9] Las "Orientaciones" del *Ritual* español, después de aludir a la "costumbre eclesiastica" recordada por el concilio de Trento, de "recurrir a la reconciliacion sacramental", "en caso de tener conciencia de haber cometido pecado mortal", contempla la circunstancia de que el cristiano, "con una sincera urgencia espiritual de participar en la eucaristía", no encuentre "ministros suficientes para la reconciliación" En tal circunstancia, "puede acercarse a comulgar fructuosamente después de haber hecho un acto de contricion perfecta", con "el proposito de celebrar el sacramento tan pronto como sea posible" Es lo que dice también el Código de Derecho Canónico (c 916), refiriendolo tanto al sacerdote que debe celebrar la misa como al fiel que comulga El *Catecismo de la Iglesia Católica* recoge estas mismas normas (n 1457) La Instruccion del Episcopado Español, *DRD*, se fija en esta exigencia, destacando la condicion de que exista "causa grave", n 70 y nota 177

entender claramente que la recepción de este sacramento supone al menos en el pecador una sincera voluntad de conversión. La penitencia eclesiástica era el medio necesario, en los casos que quedaban sometidos a esta disciplina, para que el pecador pudiera acceder en circunstancias ordinarias a la reconciliación y a la eucaristía. El mismo criterio se mantiene prácticamente tanto en la penitencia "tarifada" como en la moderna y actual, aunque cambien notablemente las formas y criterios.

La eucaristía es además una liturgia de purificación interior. Si atendemos tanto a su estructura y composición como a su contenido y significado, descubrimos en ella una referencia honda y persistente al pecado y a la obra de la reconciliación. Las oraciones invocando el perdón de los pecados y las fórmulas de reconciliación son abundantes en los textos litúrgicos más antiguos orientales y occidentales y en los ritos más modernos [10]: el acto penitencial al comienzo de la misa, que invita a los fieles a reconocerse humildemente pecadores e invoca, a través de los santos, el perdón [11]; las plegarias eucarísticas, que hacen frecuente referencia a la obra reconciliadora de Jesucristo; el Padrenuestro, que invoca el perdón de Dios y el perdón fraterno; la invocación al Cordero de Dios que quita el pecado del muundo, que sirve de preparación inmediata a la comunión [12].

La eficacia de la eucaristía en relación con el perdón de los pecados hemos de verla sobre todo en relación con el significado propio de la celebración eucarística. En ella el sacerdote y los fieles ofrecen a Dios la Víctima divina y se ofrecen a sí mismos, participan del banquete pascual y expresan la unidad del Pueblo de Dios. Las alusiones que se hacen en los documentos del Vaticano II a la eucaristía coinciden en señalar la riqueza de este sacramento como signo de reconciliación y de unidad. También los documentos sobre la eucaristía emanados del Consejo Mundial de las Iglesias o aprobados por las diversas comisiones mixtas interconfesionales destacan la relación de la eucaristía con la conversión y el perdón, juntamente con su valor en orden a realizar el misterio de la Iglesia. "Cuando la Iglesia celebra la eucaristía, realiza "lo que ella es", cuerpo de Cristo", se dice en la Relación de la Comisión mixta internacional de Diálogo teológico, entre la Iglesia católica romana y la Iglesia ortodoxa, aprobado en Munich en 1982 [13].

[10] Cf LOPEZ, J, "Penitencia y Eucaristía", art cit

[11] Cf NOCENT, A, "L'acte pénitentiel du nouvel 'Ordo Missae' Sacrement ou sacramental?", en *NRTh* 9 (1969), 956-976

[12] *LG* 11, *SC* 7; *PO* 5

[13] "El misterio de la Iglesia y de la Eucaristía, a la luz del misterio de la San-

La eucaristía reúne todos los elementos que hacen de la celebración litúrgica y sacramental de la Iglesia la fuente y cumbre de toda la vida cristiana[14]. En ella Cristo se hace presente como víctima y ofrenda de reconciliación, como cabeza del cuerpo orante de la Iglesia. Sobre ella desciende el Espíritu, portador del perdón y de la paz, constructor de la unidad de los cristianos. Por ella los bautizados se alimentan de la vida misma de Cristo y, a través de su cuerpo eucarístico, se integran más profundamente en la unidad y fraternidad del Cuerpo de la Iglesia. La eucaristía supone, significa y opera lo que la Iglesia es: "sacramento o señal e instrumento de la íntima unión con Dios y de la unidad de todo el género humano"[15].

En relación con el pecado, la eucaristía cumple una doble función: advertir de la necesidad de una vida coherente con lo que se celebra y ayudar a una mayor pureza interior en orden a la comunión con Dios y con los hermanos. En cuanto a la primera, la eucaristía llama al reconocimiento de las faltas, a la confesión y a la penitencia, y exige por tanto, cuando es preciso, la reconciliación sacramental. Si existen faltas graves, conductas que la Iglesia considera incompatibles con la condición y dignidad del cristiano, especialmente si se trata de hechos públicos o manifiestos para la comunidad, es claro que la Iglesia puede prohibir el acceso a la eucaristía como medida necesaria para proteger la santidad y sinceridad de la vida cristiana[16].

tísima Trinidad" (Munich 1982) cf GONZALEZ MONTES, A , *EOe* (Salamanca 1986), n 1157 (I,4,6) Recogemos otro parrafo de dicho Documento "La *koinonia* es escatológica Es la novedad que viene en los últimos tiempos Por eso todo comienza en la Eucaristía como en la vida de la Iglesia por la conversión y la reconciliación La Eucaristía presupone el arrepentimiento *(metánoia)* y la confesion *(exomológesis)*, que encuentran en otra parte su expresión sacramental propia Pero la Eucaristia mejora y sana tambien los pecados, puesto que es el sacramento del amor divinizante del Padre por el Hijo en el Espíritu Santo", ibid , n 1162 (II,2) El Documento elaborado por el Consejo Mundial de las Iglesias, sobre *Bautismo, Eucaristia, Ministerio* (Lima 1982), dice lo siguiente "La liturgia eucarística es esencialmente un todo, que implica multitud de elementos" Entre estos elementos, el *BEM* incluye el acto de arrepentimiento y la declaración del perdón al comienzo de la misa y el signo de reconciliación y de paz antes de la comunión, cf ibíd , 909-910 (Eucaristia, III, 27)

[14] *LG* 11 Cf Mt 26,28, donde se hace referencia a "la sangre derramada por todos para el perdón de los pecados"

[15] *LG* 1

[16] Una de las situaciones de pecado que la Iglesia tiene hoy más en cuenta en orden a impedir el acceso a la eucaristía es la irregularidad en el matrimonio, pero obviamente pueden darse otras situaciones equiparables en lo que se refiere a disconformidad con el sentir de la Iglesia en cuestiones de trascendencia eclesial Cf exh de Juan Pablo II *Familiaris consortio*, n 84

Esta medida iba estrechamente unida, en la disciplina penitencial de los primeros siglos, a la aplicación de la penitencia eclesiástica y tenía lugar, como sabemos, en casos muy excepcionales.

Pero la eucaristía tiene también una función reconciliadora más generalizada y dirigida al común de los fieles, como es la de librar de sus faltas e imperfecciones a los cristianos que en ella participan con el deseo de identificarse cada vez mejor con el espíritu de Cristo. En relación con las faltas de toda la Iglesia, es decir, de sus miembros, la eucaristía cumple siempre la función de purificar incesantemente a la Iglesia.

La eficacia de la eucaristía no podemos verla solamente desde un punto de vista objetivo, en cuanto misterio que realiza la unidad y comunión de la Iglesia, reconcilia con Dios y comunica su amor y caridad, sino que depende básicamente de las disposiciones subjetivas de quienes participan en ella. El perdón exige siempre el arrepentimiento sincero. La contrición sincera, movida por la caridad, es signo de la gracia del perdón, como reconocen unánimemente los teólogos. Por su propia naturaleza y estructura, la eucaristía está especialmente dotada para mover al amor y a la contrición a quienes participan en ella, conscientes de lo que expresa y significa. Siempre que se respete la normativa eclesiástica, la eucaristía puede servir en estas condiciones de medio de purificación y perdón para todos los pecados.

En la práctica, la actual disciplina de la Iglesia dispone que todos los pecados mortales deben confesarse, pero al mismo tiempo reconoce el valor purificador tanto de la contrición como de la eucaristía. Considera que el sacramento de la penitencia es el medio ordinario para el perdón de los pecados graves, pero reconoce que el pecador debidamente arrepentido de sus faltas puede recibir con fruto la comunión.

Por lo que se refiere en especial a los pecados más corrientes de la vida cristiana, aquellos que se derivan sobre todo de una tibieza en la fe, en la esperanza y en la caridad, aquellos que están reclamando un acrecentamiento del fervor cristiano en el servicio a Dios y a los hombres, la eucaristía debería considerarse un sacramento prioritario en orden a la purificación de las faltas y a una progresiva perfección. Esta función la vemos especialmente relacionada con el significado y el contenido de la eucaristía, en cuanto su celebración está centrada en Cristo, palabra y sacramento, pastor y mediador, guía y alimento, modelo y testimonio vivo de amor, hermano compasivo y amigo.

La eucaristía sitúa al cristiano en la fuente misma de la reconciliación y de la santidad, que está en Cristo sacramentalmente

presente como sacrificio y como alimento, como signo vivo de caridad. La misma estructura litúrgica de la misa introduce al cristiano en un proceso de incorporación a la persona de Jesús, que incluye el arrepentimiento y la alabanza, la acogida de su palabra y la confesión de fe, la petición y la ofrenda, la celebración del misterio pascual y la oración de la Iglesia, la comunión en el cuerpo y la sangre de Cristo y en la paz y unidad de la Iglesia.

En cuanto celebración de la fiesta dominical, la eucaristía es además una "oportunidad" que tiene el fiel practicante para renovar de forma continuada su adhesión a Cristo, a las promesas bautismales, a las exigencias de la conversión y de la caridad cristiana. A través del misterio eucarístico, el cristiano no sólo puede purificarse de sus faltas, sino que tiene acceso a aquel que es la Palabra viva y el Pan verdadero, el camino que conduce a la salvación y la meta de la santidad. En la eucaristía, el cristiano encuentra el lugar adecuado para acceder al Padre y percibir la acción del Espíritu, para sentir la fuerza de la caridad que purifica del pecado y apaga los malos sentimientos, que une a Dios y a los hermanos.

EL PERDON EN LOS DEMAS SACRAMENTOS

También los demás sacramentos tienen que ver con el perdón de los pecados. Para Santo Tomás, los efectos de los sacramentos son como "medicinas diversas" contra el pecado, que disponen al creyente a recibir la gracia y las virtudes[17]. A semejanza del *bautismo* y a modo de extensión de la gracia bautismal, los demás sacramentos atienden a la condición del cristiano que, aun estando justificado, siente en su cuerpo el deseo del pecado[18]. La gracia de Jesucristo es una gracia encarnada en la naturaleza humana, dirigida a robustecer su flaqueza y a disponer al creyente para realizar obras de justicia y santidad[19].

La *confirmación* tiene especialmente en cuenta la condición del bautizado, que ha de tomar parte activa y valiente en la lucha entre la gracia y el pecado, entre el bien y el mal, que amenaza tanto al

[17] "...sicut diversae virtutes et diversa dona Spiritus Sancti ad diversos actus ordinantur, ita diversi sacramentorum effectus sunt ut diversae medicinae peccati, et participationes virtutis dominicae passionis quae a gratia gratum faciente dependunt, sicut et dona"; *De Veritate*, q.27, a.5 ad 12.

[18] Rom 7,21-8,13.

[19] Rom 6,19.

individuo como a la entera sociedad humana[20]. La unción que se realiza en este sacramento significa la especial acción del Espíritu Santo, que se manifiesta en la multiplicidad de sus dones, dirigidos tanto a la defensa contra el pecado como al desarrollo de la vida cristiana.

La *unción de enfermos* contempla también la debilidad humana, en cuanto afecta al cuerpo mortal y al destino último del hombre y se ordena a fortalecer la esperanza del creyente en el alcance trascendente de una gracia que es siempre superior a la naturaleza. La unción es en este sacramento el signo de la presencia del Espíritu en el creyente, que es fiel a sus promesas incluso más allá de la ruina y de la muerte corporal. El poder de las tinieblas se detiene ante el poder de la fe y de la gracia de Jesucristo[21].

Finalmente, el *orden* y el *matrimonio* atienden directamente a la condición del cristiano en cuanto ser social, llamado a ser signo del amor de Cristo en la comunidad eclesial y en la comunidad familiar. En cuanto sacramentos, tienen también en cuenta la realidad del pecado, como obstáculo y amenaza frente al ideal cristiano del amor, vivido en libertad, unidad, servicio y entrega[22]. A través del orden sagrado, el Espíritu protege a la Iglesia de la indolencia y la dispersión, la mantiene en la confesión de una misma fe, en el ejercicio del único y universal sacerdocio de Cristo, en la manifestación visible de la comunión eclesial.

A través del matrimonio, signo del amor de Cristo a la Iglesia[23], los esposos cristianos están llamados a purificar y perfeccionar incesantemente el amor conyugal, frágil a pesar de su riqueza, como todo lo humano, tomando a Cristo como modelo y como guía[24]. La Iglesia recomienda insistentemente, tanto a los ministros sagrados como a los esposos cristianos, que se acerquen con asiduidad al sacramento de la penitencia. Estas recomendaciones vienen a desta-

[20] La exhortación de Juan Pablo II *RP* dedica un extenso parrafo al tema de la reconciliacion en todos los sacramentos Acerca de la confirmacion dice que "significa y realiza por eso mismo una mayor conversión del corazon y una pertenencia más íntima y efectiva a la misma asamblea de los reconciliados, que es la Iglesia de Cristo" (n 27)

[21] El *Ritual de la Unción* tiene expresamente en cuenta la celebración sacramental de la penitencia, como disposicion si se precisa para la comunión o viático y como parte del rito continuado de Penitencia, Unción y Viático La exhortación pontificia *RP* dice de la Unción de Enfermos, que es "signo de la conversión definitiva al Señor, así como de la aceptación total del dolor y de la muerte como penitencia por los pecados (n 27)

[22] *LG* 28

[23] Ef 5,25-33

[24] *GS* 48

car la importancia de la confesión en orden a la purificación, al conocimiento interior y al progreso en la vida espiritual.

LA PENITENCIA Y LOS DEMAS SACRAMENTOS

La relación del sacramento de la penitencia con los demás sacramentos, ya sea en cuanto preparación para poder recibirlos digna y provechosamente o como medio para desarrollar sus efectos, tal como se entiende en la actual orientación, normativa y práctica eclesial, pone de relieve la prioridad que la Iglesia concede a este sacramento en la práctica sacramental y en la vida espiritual y moral de los fieles. Sin embargo, esta frecuente apelación a la importante función de la confesión, y en especial de la confesión privada, puede a veces sonar a una medida convencional y no suficientemente fundamentada. Sería conveniente situar siempre la necesidad o utilidad de la penitencia sacramental en el contexto preciso que en cada caso se contempla y presentar su celebración de forma que ayude a descubrir su relación con el sacramento al que se une. De lo contrario, la confesión puede aparecer como un mero condicionamiento o simple requisito en función de los demás.

En este sentido, importa mucho situar tanto el sacramento de la penitencia como los demás sacramentos en el contexto del bautismo, o de la conversión primera y fundamental de la fe cristiana. La penitencia sacramental, por su significado y función, descubre de forma más directa y explícita las exigencias y los horizontes de esta conversión, pero en ella intervienen también los demás sacramentos y otros medios santificantes de la vida cristiana.

Por otra parte, debemos contemplar también las situaciones especiales, impuestas por la recepción solemne de otro sacramento (primera comunión, confirmación, matrimonio, unción) o de algún acontecimiento importante en la vida de una persona o de un grupo, que aconsejan igualmente una adaptación pastoral del sacramento de la penitencia a dichas situaciones. En todos los casos, es muy importante que el sacramento de la penitencia no se reduzca a una práctica aislada del contexto de la conversión cristiana, o puramente instrumental o de paso y condición para la recepción de otros sacramentos.

CAPÍTULO XVIII

PRACTICA ACTUAL DE LA PENITENCIA EN OTRAS IGLESIAS CRISTIANAS

BIBLIOGRAFIA

AMATO, A., *Il sacramento della penitenza nella teologia greco-ortodossa. Studi storico-dogmatici* (Thessalonika 1982); GELSI, D., "Il ministero della conversione come avvenimento liturgico nella tradizione orientale", en *EL* 97 (1983), 329-346; LIGIER, L., "Dimension personnelle et dimension communautaire de la pénitence en Orient", en *MD* 90 (1967), 155-188; MÉLIA, E., "L'acte ecclésial de la réconciliation dans l'Eglise orthodoxe", en *RDC* 34 (1984), 336-348; MEYENDORFF, P., "La pénitence dans l'Eglise orthodoxe", en *MD* 171 (1987), 43-47; NIKOLASCH, F., "La liturgia penitencial en las iglesias orientales y su significación", en *Concilium* 61 (1971), 63-73; BERNARD, P., "Confession chez les protestantes", en *DTC* 3 (1938), 935-942; GEREST, R. C., "Dans les Eglises protestantes: renouveau de la confession privée et pensé des Réformateurs", en *LuV* 70 (1964), 122-136; SENN, F. C., "La confesión de los pecados en las iglesias surgidas de la Reforma", en *Concilium* 210 (1987), 309-321; THURIAN, M., *La confession* (París 1953).

Un acercamiento, necesariamente rápido y global, a las ideas y prácticas penitenciales actualmente en uso en las principales iglesias cristianas no católicas puede ayudarnos a tener una visión más completa de una realidad que, como hemos visto en capítulos anteriores, pertenece a la entraña misma del misterio cristiano[1].

IGLESIAS DE LA ORTODOXIA

Nos fijaremos en primer lugar en las iglesias de la Ortodoxia, que siguen tradiciones tan remotas como las de la Iglesia católica romana y que, a diferencia de ésta, se caracterizan por su enorme variedad y autonomía.

[1] Cf. WAINWRIGHT, G., "La réconciliation des Eglises séparées: un témoignage à l'Evangile", en *MD* 172/II (1987), 61-88.

La doctrina de la ortodoxia, por lo que se refiere a la idea de sacramento, al número septenario, a las formas de celebrar el perdón, al concepto y distinción de los pecados y a la práctica de la confesión, tiene notables peculiaridades que contrastan no poco con las precisiones y matizaciones de la doctrina católica sobre la penitencia[2].

La *theosis,* o doctrina de la divinización, está en el centro de la comprensión ortodoxa de la Iglesia y de los sacramentos. La reconciliación es sobre todo la obra que Dios realiza en el hombre y el mundo a través de Cristo y de la Iglesia. Los sacramentos o "misterios" son momentos en los que se manifiesta la gracia de la reconciliación. El bautismo, la eucaristía, la confesión, el matrimonio, la unción y el orden, todos los sacramentos contienen elementos de sanación y reconciliación[3].

Al igual que en la Iglesia latina, la única penitencia que parece haber existido en las iglesias de Oriente durante los primeros siglos es de tipo público o comunitario. Conocemos su disciplina a través de Gregorio Taumaturgo (s. III) y de las prescripciones de concilios, como el de Nicea (a. 325), y obispos, como San Atanasio y San Basilio, que determinan las tarifas penitenciales que se imponen por los pecados de especial gravedad[4]. La evolución de esta disciplina en las iglesias del Oriente cristiano es muy desigual y obliga a dar una visión sólo aproximada del conjunto.

En muchos aspectos, la enseñanza ortodoxa acerca de la confesión coincide en lo esencial con la doctrina católica sobre el sacramento de la penitencia. La confesión o "misterio de la penitencia" *(mysterion tes metánoias,* como se la denomina en los manuales ortodoxos de dogmática) es considerada como uno de los sacramentos de la Iglesia. El penitente debe manifestar su arrepentimiento y hacer sincera confesión de sus faltas. La fórmula

[2] Sobre la penitencia en la Ortodoxia, además de la bibliografía citada, cf DALMAIS, I H, "Le sacrement de Pénitence chez les Orientaux", en *MD* 56 (1958), 22-29 (trad en *La Penitencia en la Liturgia* (Salamanca 1966), 111-119), ERMONI, V, "Confession V y VI (chez les coptes, chez les syriens)", en DTC 3 (1938), 928-930, JUGIE, M, "Pénitence-sacrement, V La Pénitence dans l'Eglise grecque après le schisme", en *DTC* 12 (1933), 1127-1138, PAVERD, F VAN DE, "Testimonios del Oriente cristiano sobre la posibilidad de reconciliarse", en *OCP* 38 (1972), 5-63, 454-466, 44 (1978), 309-341, 45 (1979), 45-74, ID, en *QL* 54 (1973), 191-203, en *Augustinianum* 18 (1978), 454-485, 21 (1981), 291-316, PETIT, L, "Confession IV (dans l'Église arménienne)", en *DTC* 3 (1938), 926-928, REGIS, PH DE, "Confession et direction dans l'Eglise orientale", en *LuV* 70 (1964), 105-121

[3] Cf MEYENDORFF, P, art cit, 43-44

[4] Ver cp 7 y cp 9 Cf LIGIER, L., "Le sacrement de pénitence selon la tradition oriental", art cit, 941-945, ID, "Dimension personnelle ", art cit, 156

del perdón de los pecados debe ser pronunciada por el ministro sagrado[5].

Una de las características más destacadas de la confesión ortodoxa es el acento especial que pone en la reconciliación como obra del Espíritu[6]. La principal cualidad que ha de tener el sacerdote para ejercer este ministerio es el discernimiento espiritual. Los padres y escritores orientales se fijan detenidamente en las cualidades que ha de tener el confesor: capacidad para juzgar o discernir los espíritus, caridad y espíritu evangélico, paciencia y dulzura. El sacerdote, antes que juez, ha de sentirse médico dispuesto a curar las llagas o enfermedades del penitente. La confesión de los pecados no se centra tanto en el descubrimiento de la gravedad de las faltas cuanto en la manifestación sincera de la culpabilidad y del arrepentimiento[7].

El fiel ortodoxo se acerca al confesor buscando la perfección espiritual. La obra penitencial *(epithemia)* es la medicina o el remedio que se aplica para curar las heridas del alma y se sitúa en el marco de una oración litúrgica de intercesión por los pecadores, que recitan conjuntamente sacerdotes y fieles. El perdón de los pecados se considera un ministerio de intercesión y se atribuye al sacrificio de la eucaristía una especial eficacia reconciliadora. Las fórmulas de absolución que se utilizan en las iglesias orientales adoptan de ordinario la forma deprecativa[8].

En Oriente, la confesión individual y la comunitaria tienen entre sí una estrecha dependencia. En general, las formas privadas de penitencia sacramental suponen una mayor evolución, que sigue en algunas iglesias una trayectoria similar a la que se da en el desarrollo de la penitencia privada en la Iglesia latina[9].

[5] Cf Gelsi, D , art cit , 329

[6] Las iglesias orientales comparten un rito que figura en las segundas vísperas de Pentecostés y consiste en unas preces que invocan la venida del Espíritu Santo para la remision de los pecados, mientras el pueblo está de rodillas, cf Nikolasch, F , art cit , 69-70

[7] Aparte de la confesión sacramental, reglamentada por los cánones y la práctica litúrgica, la confesión espontanea al "padre espiritual", que puede ser un simple monje no sacerdote, tiene antigua y extensa tradición entre los orientales La figura del anciano monje, que ilumina y guía con su conocimiento de Dios a las almas necesitadas de ayuda espiritual, está bien plasmada en el *staretz* Zósimo de los *Hermanos Karamasovi* de Dostoiewsky Cf Ligier, L , "Le sacrement de pénitence ", art cit , 945-949, Regis, Ph de, art cit , 110-112 y 118

[8] Cf Ligier, L , ibíd , 949ss , Regis, Ph de, ibíd , 119

[9] Cf Gelsi, D , art cit , 330

Iglesias bizantinas

En Bizancio, con la brusca supresión de la penitencia pública en tiempos del obispo Nectario (381-397), la práctica de la confesión individual se desarrolla especialmente bajo la influencia de los monjes[10]. Su forma litúrgica deriva de las horas canónicas: la oración de la mañana *(orthros)* y la de "completas". Ambas incluyen el *Miserere*. En el "eucologio" ortodoxo existe un rito litúrgico de reconciliación, denominado "oficio de los que se confiesan", que mezcla elementos de los ritos antiguos públicos y de la confesión privada según el uso monástico. El rito actual depende de la literatura penitencial del medievo bizantino[11].

La práctica de las iglesias ortodoxas revela, según Gelsi, que los ritos de confesión, al igual que otros actos penitenciales contenidos en los ritos litúrgicos que incluyen fórmulas de perdón, se orientan a disponer a los fieles para la participación en la comunión eucarística. El rito de confesión tiende a tener un carácter celebrativo. El confesonario, como lugar habilitado para recibir a los penitentes, no ha entrado en el uso de los ortodoxos, si bien en Grecia se conservan todavía capillas destinadas a ser "lugar de la confesión" *(exomologeterion)*, donde los fieles pueden encontrarse con el confesor, sin que medie separación alguna[12].

Las ceremonias, especialmente entre los griegos y eslavos, son lentas y recargadas. En las iglesias eslavas se mantienen las formas más tradicionales de confesión. El penitente confiesa sus faltas y el confesor puede hacerle algunas preguntas o darle algún consejo. Al final, coloca la estola sobre la cabeza del penitente y pronuncia la fórmula de la absolución. Las personas que se confiesan con regularidad, mantienen una relación más estrecha con el "padre espiritual". En estas iglesias se exige la práctica de la penitencia y de la eucaristía al menos una vez al año[13].

[10] Ver cp 8

[11] Gelsi cita dos ritos penitenciales publicados por J Morin y se detiene en el análisis del *Pequeño Eucologio* o *Aghiasmatarion* de Atenas, del año 1972, cf art cit , 339-342, LIGIER, L , "Dimension personnelle ", art. cit , 166, NIKOLASCH, F , art cit , 65ss

[12] Cf GELSI, D , ibíd , 342-343

[13] Según Meyendorff, en algunas iglesias, especialmente de lengua griega y árabe, la confesión ha desaparecido del uso parroquial, siendo en parte sustituida por otras prácticas populares En la Iglesia serbia, la confesión va precedida de una semana de ayuno riguroso, cf art. cit , 45-47

Otras iglesias ortodoxas

Los siro-orientales, pertenecientes al patriarcado de Antioquía, no conocen la penitencia privada[14]. En la liturgia siro-oriental hay, sin embargo, un rito de perdón, llamado "Taksa D-Hussaya", cuyo núcleo principal se remonta al siglo V, que va situado poco antes de la fracción del pan en la eucaristía. La fórmula de perdón o absolución, todavía en uso, es pronunciada por el sacerdote al tiempo que impone las manos sobre el penitente[15].

Los coptos no conocen la penitencia privada hasta el siglo XII, época en que se introduce por influencia monástica, con resistencia de la jerarquía. En la actualidad, la Iglesia copta vive un momento de renovación espiritual y sacramental, que se refleja en la práctica frecuente de la confesión privada y en el acercamiento al "padre espiritual". Entre los coptos hay dos ritos penitenciales en contexto eucarístico. Al comienzo de la misa, se celebra un rito de incensación, durante el cual los fieles confiesan sus pecados con una fórmula similar a ésta: "Absuélveme, padre, porque he pecado". A continuación, el sacerdote recita una oración de perdón, dirigida al Hijo. El segundo rito sigue al Padrenuestro y se compone de una serie de plegarias penitenciales[16].

Los siro-occidentales tienen en la plegaria eucarística una confesión general con petición de perdón, de origen muy antiguo. En el siglo IV, la recogen las "catequesis mistagógicas" de San Cirilo de Jerusalén y San Epifanio. Es una oración que precede a la doxología final, y es recitada alternando el celebrante y la comunidad ("Anes, Aphes, Synchoreson")[17].

En general, el conservadurismo de la liturgia es mayor en Oriente que en Occidente, y las fórmulas primitivas, de carácter pre-

[14] Se trata de los nestorianos ortodoxos (la mayoría de los nestorianos se adhirieron a Roma, bajo el nombre de caldeos), es una comunidad que reside en Siria y Líbano, muy conservadora debido a su situación geográfica y a su propia historia, cf GELSI, D , art cit , 330-331

[15] Cf GELSI, D , art cit , 331

[16] La ceremonia de incensación, que procede del culto catedralicio, tiene lugar antes de la celebracion eucarística vespertina, según el uso de sirios, bizantinos, coptos y siro-occidentales antioquenos La oración dirigida a Jesucristo tiene un profundo sentido antropológico y teológico en ella se invoca el poder de perdonar los pecados concedido a los apóstoles, se alude a la bondad que Dios manifiesta sobre la flaqueza humana, a la mediación de la Iglesia y a la intercesión de los santos y se invoca el nombre de la Santísima Trinidad, cf GELSI, D , art cit , 335-337, NIKOLASCH, F , art cit , 69

[17] Cf NIKOLASCH, F , ibíd , 68 Los siro-occidentales, independientes a partir del concilio de Calcedonia, pertenecen al patriarcado de Jerusalén

dominantemente comunitario, tienden a perdurar más. Tampoco existe en las iglesias ortodoxas una instancia unificadora que dirija la evolución de las diversas tradiciones por cauces comunes. Las formas privadas de la penitencia son en general tardías y se deben en gran parte, como en Occidente, a la influencia de la confesión monástica, si bien se inspiran en las prácticas penitenciales comunitarias. La influencia de la Iglesia occidental en el desarrollo de la confesión, individual o privada, es notable a partir del siglo XII.

No es siempre fácil determinar qué ritos penitenciales de la liturgia oriental tienen un valor propiamente sacramental[18]. La idea de la sacramentalidad, en cuanto es aplicable a los diversos ritos penitenciales de las iglesias ortodoxas, tanto comunitarios como privados, tiene que basarse preferentemente en las características que revisten dichos ritos, especialmente por lo que se refiere a la determinación de las disposiciones personales del penitente y a la intervención del ministro sagrado haciendo uso del poder de atar y desatar de la Iglesia.

Por lo que se refiere a otras explicaciones y matizaciones de tipo doctrinal o a normas prácticas de carácter disciplinar, jurídico o moral, hay que tener en cuenta que la concepción de la tradición ortodoxa acerca de la gracia concede prioridad a los aspectos espirituales, invisibles e interiores, que solo Dios puede conocer y juzgar. Por otra parte, la obra de la reconciliación abarca la entera acción litúrgica de la Iglesia, y es en ella, a través de la oración, de los signos litúrgicos y de los sacramentos, donde el cristiano busca el perdón y la santificación.

El decreto *Unitatis redintegratio* del Vaticano II pondera la riqueza del patrimonio espiritual y litúrgico, teológico y disciplinar de las iglesias ortodoxas y aconseja a los católicos que mantengan con ellas alguna comunicación en la práctica de los sacramentos, en circunstancias oportunas y con la aprobación eclesiástica, en base al supuesto de que cuentan con "verdaderos sacramentos". El Directorio ecuménico da algunas normas para regular esta práctica, que posteriormente son recogidas por el Derecho canónico. El Decreto conciliar sobre las *Iglesias orientales católicas* admite explícitamente la administración de los sacramentos de la penitencia, la eucaristía y la unción de enfermos, entre católicos y

[18] Dalmais niega la existencia de la penitencia sacramental en aquellas tradiciones que no conservan ritos de carácter individual. Nikolasch opina que en la Iglesia antigua, tanto oriental como occidental, son prioritarias las fórmulas de estructura comunitaria y en ellas ha de buscarse la realidad sacramental de la penitencia. Cf. DALMAIS, I. H., art. cit., 22ss; NIKOLASCH, F., art. cit., 70; GELSI, D., art. cit., 330.

ortodoxos, con carácter de reciprocidad y haciendo uso de la debida prudencia[19].

IGLESIAS PROTESTANTES

La situación de la penitencia sacramental en las actuales iglesias nacidas de la Reforma protestante se acerca más a la realidad que acabamos de ver en las iglesias ortodoxas que a la tradición vigente en la Iglesia latina. Tanto por lo que se refiere a la doctrina sobre la penitencia y el perdón como en lo que afecta a la práctica de la confesión, privada o comunitaria, las iglesias protestantes se atienen a sus propias tradiciones y son herederas, cada una de ellas, de las ideas y de los acontecimientos que determinaron su independencia respecto a la Iglesia católica romana[20].

Iglesias luteranas

En la comprensión de la doctrina protestante sobre los sacramentos, hay que tener muy en cuenta su rechazo de determinados aspectos de la práctica católica y la utilización de un lenguaje propio que prescinde voluntariamente de las precisiones en uso de la teología escolástica. Lutero piensa que la realidad del sacramento ha sido falsificada y contaminada por tradiciones humanas, y en este sentido subraya la relación de cada uno de los sacramentos con la Escritura y con la fe. Después del bautismo y de la Cena, en "tercer lugar", habla el reformador alemán del "sacramento de la penitencia"[21].

Para Lutero, los elementos más decisivos en la práctica de la confesión son la promesa divina y la fe. La promesa está en las palabras de Mateo y Juan sobre el perdón de los pecados. Partiendo de una interpretación muy literal de la institución divina de los sacramentos, Lutero no considera a la confesión sacramento en sen-

[19] *UR* 15 y 17, *OE* n 26-29, *Directorio Ecuménico*, n 42-46, *CIC* c 844

[20] Sobre la confesión en las Iglesias protestantes, además de la bibliografía citada al comienzo del capítulo, cf BITTLINGER, A , *Evangelische Beichte* (Marburgo 1969), HOFLIGER, H , *Die Erneuerung der evangelischen Einzelbeichte* (Freiburg Schweiz 1971), JORDAHN, O , "La pratique de la Pénitence dans l'Eglise luthérienne", en *MD* 171 (1987), 59-65, KLEIN, L , *Evangelisch-lutherische Beichte* (Paderborn 1961), RAYMOND GEORGES, A , "Le ministère de la reconciliation - la tradition 'évangelique' ", en *MD* 171 (1987), 67-72, THURIAN, M , "La confesión en las iglesias evangélicas", en *Concilium* 24 (1967), 28-35 Por lo que se refiere a los primeros reformadores, ver cp 12 y 13

[21] *De captivitate babylonica Martin Luthers Werke* (ed Weimar) 6, 497

tido estricto. Insiste, sin embargo, en que el perdón de los pecados se opera a través de la absolución y de los sacramentos, así como a través de las palabras del Evangelio. Tanto en la confesión como en la absolución, ve Lutero un signo sagrado de purificación, consuelo y edificación interior[22].

La práctica de la confesión privada en las iglesias luteranas va ligada a la recomendación paulina de examinar la conciencia antes de acercarse a la santa Cena. La *Confesión de Augsburgo* dice al respecto que no es costumbre administrar el cuerpo de Cristo sino a quienes han sido examinados y absueltos. La práctica de la confesión, juntamente con la absolución, está prevista en los artículos 6, 11, 12 y 25 de la *Confesión de Augsburgo*[23].

Diversas razones han podido influir en el desuso que la confesión privada ha tenido desde el siglo XVI entre los luteranos, como en general entre los protestantes. La idea luterana acerca de la sacramentalidad de la confesión, que no reconoce suficientemente en ella su condición de signo eficaz de gracia conferida por mediación del sacerdote, la necesidad que siente la reforma protestante de marcar sus diferencias con la práctica de los católicos y, sobre todo, el haber suprimido la "obligación" de la confesión, pueden ser algunas de las causas que determinaron este hecho. ¿Quién hay tan aficionado a la confesión —pregunta Von Allmen—, que se decida a adoptar su forma más humillante, sin estar obligado a ello?[24]

La restauración de la práctica de la confesión, que tiene lugar a mediados del siglo pasado en el mundo protestante, encuentra entre los luteranos celosos promotores. Uno de ellos es el pastor de la ciudad bávara de Neuentettelsau, Wilhelm Lohle, que busca en el *Catecismo* de Lutero la base para apoyar sus propósitos. Lohle habla de tres tipos de confesión: la que se hace ante Dios, la que se dirige al hermano y la que se hace ante el ministro confesor, que puede

[22] Ibíd., 126. Cf. GEREST, R. C., art. cit., 127-128; MARGERIE, B. DE, "La mission sacerdotal...", art. cit., en *RevSR* 1 (1985), 126-130. SENN, F. C., art. cit., 310. Ver cp. 11.

[23] Cf. SENN, F. C., art. cit., 313.

[24] Cf. DENIS, PH., "Remplacer la confession...", art. cit., 167-168; ALLMEN, J.-J. VON, art. cit., 126. Dice Allmen que las reticencias "protestantes" respecto a la confesión privada se deben sobre todo a dos motivos: el convencimiento de que la absolución no va ligada de manera privilegiada al "sacramento de la penitencia", tal como ha sido institucionalizada en el catolicismo occidental, y la certidumbre de que, junto a los ministros ordenados, también otros fieles pueden ser proclamadores eficaces del perdón divino, temen los reformadores que la "sacramentalización" de la confesión perjudique otras formas legítimas y eficaces de la proclamación del Evangelio, ibíd.

ejercer el poder de perdonar dando la absolución y puede también prohibir el acceso a la comunión eucarística cuando el penitente carece de las disposiciones necesarias para el arrepentimiento[25].

Actualmente, tanto los rituales luteranos alemanes como los americanos incluyen fórmulas de reconciliación de carácter individual y comunitario. El "signo específico de la reconciliación" es la confesión *(Beichte),* en sus diferentes expresiones y relaciones con el culto eucarístico. La confesión individual figura en primer lugar en el *Ritual* alemán. Destaca en ella la fórmula de la absolución de carácter declarativo ("yo te declaro libre..."), que es administrada como regla general por un ministro ordenado, juntamente con el gesto de la imposición de manos[26].

Para el conjunto de la celebración no hay fórmulas fijas, sino textos o elementos que sirven para el examen, la confesión y la celebración en su conjunto. Se parte de un respeto inviolable al secreto de la confesión. El *Ritual* americano *(Lutheran Book of Worship),* análogo al alemán, considera inapropiado que haga las veces de confesor una persona no ordenada[27].

En el rito alemán de la confesión comunitaria, que está subordinado al de la confesión individual, hay diferentes fórmulas para hacer la confesión general de los pecados. La absolución se imparte a través de la imposición de manos sobre cada uno de los penitentes, si se trata de un pequeño grupo que se coloca en torno al altar, y también puede dirigirse a todo un grupo, acompañada de una fórmula colectiva de carácter anunciativo ("yo os anuncio: vuestros pecados son perdonados") o, como en el *Ritual* americano, de signo declarativo.

La obligación de hacer la confesión antes de la santa Cena ha sido abandonada por principio en el *Ritual* luterano, con la intención de recuperar el sentido de la confesión como medio autónomo de reconciliación. Algunas parroquias recurren a la celebración comunitaria, como oficio separado, para una buena preparación a la co-

[25] La práctica seguida por la comunidad de diaconisas fundada por el pastor Lohe no era bien vista por las autoridades luteranas, cf SENN, F C , art cit , 320 Segun Allmen, la restauracion de la confesion entre los protestantes puede explicarse por la necesidad tanto pastoral y espiritual como psicológica que se siente en el seno del protestantismo de una práctica que ayude al cristiano a encontrar el perdón, la reconciliación y la paz, art cit , 126

[26] *Ritual* aleman, n III JORDAHN, O , "La pratique de la Penitence ", art cit , 59 Jordahn remite al libro de Wolfang Bohme, *Zeichen der Versohnung*, que lleva como subtítulo "Traité de la confession pour les chrétiens evangeliques" (2 ª ed , 1969)

[27] El *Ritual* alemán habla de "ministro ordenado de la palabra" Para algunos luteranos alemanes, cualquier laico puede absolver, cf JORDAHN, O , ibid , 61

munión. Pero más frecuentemente se aprovecha, como forma de preparación inmediata a la comunión, el comienzo de la misa, utilizando una fórmula de confesión general y perdón o diversas fórmulas de petición de perdón y reconciliación. En la práctica, fuera de ocasiones excepcionales, como la del *Kirchentag* o de círculos limitados, la confesión no existe para el luterano "normal" y sigue relacionándose en general con la práctica católica[28].

Iglesias reformadas

La confesión privada fue abandonada rápidamente en las iglesias de tradición calvinista. Con todo, Juan Calvino, que rechazaba la penitencia en cuanto sacramento, valoraba el uso no obligatorio de la confesión privada. Calvino distinguía diversas formas de confesión: la que se hace ante Dios, la que se practicaba en la Iglesia antigua (que el reformador suizo quiso restaurar), la confesión litúrgica comunitaria del culto dominical y la confesión privada, que se hace al hermano para mutua consolación[29].

En las iglesias reformadas hay una tendencia a conceder igual importancia y valor a las diversas formas de confesión. Después de la segunda guerra mundial surgieron entre los protestantes reformados fuertes movimientos de renovación espiritual, que aspiraban a recuperar la práctica de la confesión como medio para celebrar el poder de perdonar y retener los pecados que Cristo ha dado a la Iglesia y como obra de reconciliación. Dietrich Bonhoffer, internado en un campo de concentración, hace una llamada a la práctica de la confesión al hermano como un medio para recibir el perdón fraterno en el seno de la comunidad cristiana y, a través de él, la gracia de Dios en la Iglesia[30].

Los dos movimientos actualmente más importantes de la tradición reformada, la comunidad de Taizé y la de Iona, ponen el acento

[28] Ibíd , 63

[29] Ver cp 11 y notas 47-49 La *Confesión Helvética* dice " no podemos sino juzgar bueno el que alguien, oprimido por la carga de sus pecados y por grandes y peligrosas tentaciones, busque consejo, formación y consolación particular del ministro de la Iglesia o de alguno de sus hermanos instruidos en la ley de Dios" El poder de las llaves del Reino de Dios —dice tambien— lo ejercen los ministros cada vez que anuncian el Evangelio, *La Confession Helvétique postérieure* (a 1566) (Neuchâtel 1944) Cf RAYMOND GEORGES, A , art cit , 67

[30] Para algunos protestantes, esta equivalencia en la mediación de la Iglesia es perjudicial por lo que se refiere crear una verdadera conciencia acerca del pecado y del perdón, cf ALLMEN, J.-J. VON, art cit , 122-123, GERFST, R C , art cit , 123

en la confesión, tanto comunitaria como personal. El fundador de la comunidad de Iona, Mac Leod of Fuinary, afirma que una forma de confesión personal y de perdón no es nueva en la Iglesia presbiteriana. "Yo no abogo —dice— por una vuelta a las costumbres del pasado. Mi idea es ofrecer el perdón en la vida de la comunidad y a través de la forma de vida que ella lleva. Mi idea es también la de reservar este poder, como se hacía en tiempos de la Reforma, en manos de un ministro o de un miembro de la comunidad dotado de especiales dones, clérigo o laico"[31].

Max Thurian, fundador de la comunidad de Taizé, expone en su obra *La confession* su pensamiento sobre el valor de este sacramento. Max Thurian se refiere al testimonio de Jean-Christophe Blumhardt acerca de los sorprendentes efectos causados por la absolución que él impartía sobre los feligreses que se acercaban a él en actitud penitencial desde la mañana hasta la noche[32].

Comunión anglicana

También entre los anglicanos han surgido movimientos que encuentran en el *Prayer Book* anglicano la base para ciertas prácticas de confesión. El *Order of Communion* de 1548 incluía un rito de confesión y absolución de carácter general, que es recogido en el *Book of Common Prayer* de Eduardo VI (a. 1549). Este rito va situado inmediatamente antes de la administración de la comunión, pero en el *Prayer Book* de 1552 se traslada a la parte del Ofertorio. Las oraciones matutina y vespertina comienzan, según este ritual, con la confesión y absolución. A pesar de que en el *Ritual* de Eduardo VI se recomienda la confesión no obligatoria a quienes tengan su conciencia turbada por algún motivo, la confesión desapareció en la práctica de la Iglesia de Inglaterra[33].

En el siglo pasado, John Keble (1792-1866) y Edward Bouverie Pusey (1800-1882), dirigentes del movimiento de Oxford, publicaron manuales para la orientación de confesores y penitentes y ensayos sobre la confesión "auricular", considerada de gran utilidad para la curación del alma enferma por el pecado[34].

En los actuales *Rituales* anglicanos se introducen nuevas fórmulas de reconciliación pública y privada. La confesión general del

[31] Cf Taft, R, art cit, 20
[32] Cf Thurian, M, art cit, 33
[33] Cf Senn, F C, art cit, 314-316
[34] Los puritanos la rechazaron por el temor a que los cristianos pudieran volver a quedar sometidos a la autoridad de los sacerdotes; ibíd., 314.

pecado consta de invitación, silencio, confesión y absolución. Las nuevas liturgias para el "Miércoles de Ceniza" recuperan el rito de la imposición de la ceniza, como signo penitencial de valor individual y comunitario. Se aprecia también en estos rituales una creciente tendencia a ofrecer fórmulas de reconciliación de carácter privado, que no van destinadas exclusivamente al ministerio de los enfermos. Las rúbricas establecen que únicamente un obispo o un sacerdote puede pronunciar la absolución, pero admiten también el caso en que la confesión y declaración del perdón puedan ser administradas por un diácono o laico[35].

La confesión en el metodismo

El fundador de los metodistas, John Wesley, admitía que la confesión puede ser útil en muchos casos. En 1784, publica una edición del *Book of Common Prayer* anglicano, adaptada para los metodistas de Estados Unidos, en la que la absolución, a la que no concede un valor efectivo, queda reemplazada por la colecta del 24.º domingo después de la Trinidad. En tiempos de Wesley, los diversos "grupos" metodistas seguían la práctica de confesarse las faltas unos a otros, sin tener que mantener el secreto en el interior del grupo.

En el siglo XIX, el movimiento "tractariano" trae un cierto resurgimiento de la confesión auricular, aunque manteniendo un distanciamiento respecto a la confesión "católica" en cuanto a ver en ella una ayuda espiritual del hermano y no un sometimiento al ministerio sacerdotal.

Actualmente, no hay en el metodismo británico un oficio penitencial separado del servicio central del domingo. La Iglesia Unida Metodista de América contempla un servicio para el "Miércoles de Ceniza". No hay obligación de confesar los pecados, pero quien sienta necesidad puede hacerlo con el hermano. Los ministros ordenados de la Palabra de Dios tienen en este ministerio una especial responsabilidad[36].

[35] Cf HOLETON, D R, "La pénitence dans les Eglises de la communion anglicane", en *MD* 171 (1987), 49-57 (espec p 51-56), MOREL, G, "Confession chez les anglicans", en *DTC* 3 (1938), 930-935

[36] Cf RAYMOND GEORGES, A, art cit, 69-72

Capítulo XIX

PENITENCIA Y VIDA CRISTIANA

El sentido cristiano de la penitencia no se descubre desde la penitencia misma sino partiendo de la entera realidad de la vida humana, interpretada y asumida a la luz de la fe. Lo primero y principal que Dios revela y ofrece al hombre es su amor hacia El, su deseo de que el hombre vuelva libremente y desde la experiencia de su condición humana a aquel que le ha creado y le ha destinado a formar parte de su Reino. La tentación primera y permanente de esta criatura racional y libre, que es el ser humano, consiste en creerse autosuficiente y en querer prescindir de quien es el único Señor de la creación. Pero es justamente su condición humana, el ansia de auténtica libertad y el deseo de seguir los impulsos de su propia voluntad, lo que dispone al hombre a seguir el camino que le conduce hacia Dios.

El sentido cristiano de la penitencia va situado en un contexto de gracia, en el que el amor de Dios se sobrepone a toda otra realidad de la experiencia humana y en especial a aquella que menos tiene que ver con el amor de Dios, el pecado, en cuanto constituye directa o indirectamente un rechazo de la divina voluntad. La penitencia "primera", esto es, la que va asociada al sacramento del bautismo, descubre al creyente la generosidad, sabiduría y riqueza de una gracia que introduce en el interior mismo del hombre la fuerza del espíritu de Jesús, su confianza filial, su amor desprendido, su ejemplo de entrega por amor a los hombres.

La penitencia "segunda", esto es, la que se relaciona con el sacramento del perdón, viene a confirmar la fuerza y debilidad de esa misma gracia, sometida a la flaqueza de la condición humana. Lleva consigo, sin embargo, el difícil reto de acercarse a la verdadera realidad del hombre, a lo que el hombre es en cuanto ser que muda y crece, que vive bajo las influencias de un entorno personal y social, que sufre en las estructuras íntimas de su naturaleza los conflictos y desacuerdos entre el querer y el hacer, entre los compromisos que asume y las obras que realiza. Para poder responder fielmente a su finalidad y significado, la penitencia "segunda" está

llamada a penetrar minuciosamente en la realidad antropológica del creyente.

Ante todo ha de ser fiel al sentido y alcance del misterio del perdón y de la reconciliación cristiana. El perdón en la Iglesia es la manifestación de la gracia de Jesús, es decir, del amor del Padre, que busca y espera al pecador arrepentido; de la fuerza que brota de su palabra y de su ejemplo en orden al perdón y al amor fraterno; de la caridad que el Espíritu derrama sobre su cuerpo, la Iglesia, para que ésta ayude a sus hijos a luchar contra el pecado.

La iniciación cristiana en el sentido y valor del sacramento de la penitencia tiene que centrarse, por tanto, en el perdón como don que abre al hombre pecador el camino de su liberación, de su regeneración y maduración en la fe y en el amor fraterno. No es la explicación del pecado lo que ha de prevalecer en la iniciación del niño o del adolescente a la práctica de la penitencia, sino la presentación de lo que significa la gracia de Jesús, la gracia bautismal, por la que el cristiano ha asumido la condición de hijo de Dios, miembro de su Iglesia y heredero de su Reino.

La necesidad de acercarse al sacramento de la penitencia ha de brotar en el cristiano no tanto de una preocupación inmediata o urgente ante una determinada situación de pecado cuanto de una conciencia clara de lo que significa la fidelidad a la gracia recibida y a las exigencias que de ella se derivan.

Desde esta perspectiva, la planificación de la práctica penitencial en la comunidad cristiana debería atender con especial cuidado a las celebraciones comunitarias, adaptándolas a los diversos grupos, situaciones y circunstancias de la comunidad en el marco de unos proyectos y objetivos pastorales que miren al crecimiento, a la maduración y al compromiso efectivo de los cristianos. A través de dichas celebraciones, se puede alimentar en la vida de la comunidad un auténtico espíritu de fe y de humildad cristiana, de disponibilidad y entrega a la obra de la gracia, que imprima en la vida y actividad de los creyentes el verdadero sello de la identidad cristiana.

Estas mismas celebraciones pueden ser a su vez una ocasión excelente para descubrir la importancia y utilidad de la forma de reconciliación individual o "de un solo penitente" en aquellos casos y circunstancias en que se haga necesaria o recomendable.

Las celebraciones comunitarias, si están programadas con esmero y regularidad, atendiendo a las diversas edades y grupos de la comunidad, pueden ser también un instrumento pastoral muy eficaz para imprimir un ritmo y un tono de autenticidad a la práctica sacramental de los fieles y concretamente a la participación en la eucaristía. Estas celebraciones se hacen hoy más necesarias si se

tiene en cuenta que son muy pocos los que practican con alguna frecuencia la confesión privada y que existe una mayor predisposición a hacer la comunión frecuente.

Pero el significado del perdón en la vida cristiana puede quedar empobrecido si se manifiesta única y exclusivamente en estas celebraciones estrictamente sacramentales. La creatividad que quiere favorecer el actual *Ritual de la Penitencia,* y que es necesaria para que cada celebración constituya un acontecimiento vivo y participativo, debe extenderse también a otras fórmulas y prácticas penitenciales, aptas para promover la participación de los fieles y para promover el ahondamiento en las verdaderas actitudes de perdón, reconciliación y amor fraterno.

En esta línea de celebraciones, que no son propiamente sacramentales, hay que destacar el valor de las oraciones y ritos de carácter penitencial que posee la liturgia cristiana, especialmente la eucarística, y que pasan frecuentemente inadvertidos. La práctica penitencial entre los cristianos de todos los tiempos y de las diversas iglesias no ha dependido exclusivamente del sacramento de la penitencia, sino que se ha servido y se sirve de múltiples expresiones y formas contenidas en la Escritura y en la Tradición e inspiradas por Dios, a través de las cuales puede vivirse también el misterio de la reconciliación cristiana.

Entre los católicos, la práctica sacramental de la confesión privada ha acaparado en los últimos siglos la atención de la pastoral de una forma demasiado exclusivista, ajena al contexto penitencial de la liturgia cristiana, centrada en la intención de alcanzar con eficacia el perdón divino. Teniendo al alcance de la mano el medio considerado como el mejor y más seguro para la reconciliación, los fieles no sentían la necesidad de acudir a otras fórmulas penitenciales. Si es importante para los católicos que tengamos una idea clara y bien diferenciada de lo que es la reconciliación sacramental, tenemos que saber aprovechar al mismo tiempo la riqueza expresiva de una liturgia que la misma tradición cristiana nos ofrece como vehículo e instrumento para vivir con mayor abundancia espiritual el misterio de la gracia reconciliadora de Dios.

La Sagrada Escritura, los escritos de los Padres y de los santos, son igualmente una fuente copiosa de inspiración y alimento de la fe, de la humildad cristiana, del espíritu de contrición, de la voluntad de perdón, de la confianza en Dios, del amor fraterno, que son la base de la verdadera reconciliación con Dios y con los hermanos. La insistencia en el valor del sacramento debe ir unida a una profunda estima y valoración de todos los elementos que intervienen en la reconciliación cristiana: la aceptación humilde de las propias

limitaciones, la fe y confianza en la gracia de Dios, el deseo de purificación y perfección, de vivir el amor cristiano y de buscar en todo el bien de los demás.

La penitencia cristiana no puede reducirse a actos puramente religiosos y espirituales o a esfuerzos ascéticos de purificación y perfección individual, sino que ha de estar abierta a las exigencias de la conversión evangélica, de la llamada a construir el Reino de Dios. Conversión y fe en la Buena Nueva de Jesús van estrechamente unidas en el mensaje del Evangelio. Si la penitencia encuentra en el conflicto interior del hombre su fundamento antropológico, descubre en los conflictos sociales y colectivos de la humanidad su alcance y sus exigencias. La penitencia está al servicio de la Iglesia, de la comunidad cristiana, de su santidad, es un instrumento que la Iglesia ha recibido de Dios para manifestar a través de la fe y de la vida de sus fieles lo que ella es, signo e instrumento de la unidad de todos los hombres.

El mensaje y la gracia de la reconciliación se dirigen en primer lugar a los bautizados, llamados a construir en el seno de la Iglesia la comunidad de Jesucristo, de los que creen en su palabra y viven en la solidaridad de su gracia y de su caridad. Pero la reconciliación es también una misión de la Iglesia, de todos los bautizados cara a la entera humanidad, a cuantos tienen necesidad de una palabra, de un signo y de una ayuda de paz, de amor, de reconciliación. Esta tarea de la Iglesia, que forma parte de su misión evangelizadora, va inevitablemente unida a un compromiso social, a un trabajo que contribuya a descubrir las causas que provocan los males que afligen al hombre y a las sociedades y a buscar las verdaderas soluciones. La palabra "reconciliación" tiene hoy unas claras connotaciones sociales que, lejos de apartarse de su significado cristiano, ahondan en sus exigencias y en sus consecuencias prácticas.

El misterio de la reconciliación cristiana tiene una propia identidad, a la que la Iglesia no puede renunciar, si quiere ser fiel a la misión que Cristo le ha confiado y si desea actuar de forma transparente cara a los hombres a quienes ofrece su ayuda. La solución de los males humanos sólo puede llegar a través del amor que Cristo nos manifiesta, de un amor que tiene que arraigar en el corazón de cada hombre para poder comunicarse a los demás. Los medios y caminos hacia la reconciliación de los hombres y de los pueblos pueden ser muchos, pero la paz verdadera que el hombre y la sociedad necesitan no puede obtenerse si no se parte del interior del corazón humano, de un cambio profundo en sus actitudes, y esto es lo que la gracia de Dios promete y garantiza.

SACRAMENTO DE LA UNCION DE ENFERMOS

INTRODUCCION

Por unas u otras razones, a la unción le ha tocado casi siempre jugar el papel de "pariente pobre" entre los sacramentos. Figura en "último lugar" en los tratados de sacramentos y en la práctica pastoral de la Iglesia y aparece como un sacramento de segundo orden, tanto en lo que se refiere a su importancia objetiva, en comparación con otros sacramentos, como en lo que afecta al carácter de su celebración. En el caso presente, hay que hacer un esfuerzo importante de síntesis para poder reducir el estudio del sacramento de la unción a las pocas páginas de más que admite este volumen dedicado principalmente al sacramento de la penitencia.

No es infrecuente que el tratado de la unción de enfermos vaya unido al del sacramento de la penitencia[1]. Como en este caso, la razón última de que el sacramento de la unción venga añadido al de la penitencia, está generalmente en los imperativos prácticos en orden al conjunto de la publicación. Conviene aclarar que el significado del sacramento de la unción no va subordinado al de la penitencia. La unción de enfermos tiene una propia y diferente identidad, si bien su celebración puede ir unida en la práctica a la de otros sacramentos y en especial a los de la penitencia y la eucaristía.

Son diversas las causas que han influido en el hecho de que la unción de los enfermos no haya encontrado en la pastoral de los sacramentos un puesto relevante. Algunas van relacionadas con la pastoral de los sacramentos en su conjunto y con las condiciones históricas en que se aplica. Su condición de sacramento "último",

[1] Entre las colecciones que unen el sacramento de la unción al de la penitencia, está la *Histoire des Dogmes* de la ed du Cerf, en la que figura la obra de B POSCHMANN, *La penitence et l'onction des malades*, Paris 1966 (IV/3) El *Tractatus de septem sacramentis*, conocido también como tratado de Madrid y uno de los primeros libros teologicos que tienen en cuenta los siete sacramentos, cita a la uncion entre los cinco sacramentos que considera generales o necesarios, después del bautismo, la confirmacion, la penitencia y la eucaristia, a continuacion, trata de los dos sacramentos que clasifica como especiales o voluntarios, el orden y el matrimonio, cf WEISWEILER, H , "Maître Simon et son groupe de sacramentis", en *SSL* 17 (1937), 82-83

destinado a preparar al cristiano para la muerte, sacramento *exeuntium* (de los que salen de este mundo), suscita en los fieles poca simpatía y cierta natural resistencia a solicitarlo, a no ser que se llegue a una situación irremediable e indisimulable de grave enfermedad.

Por otra parte, los efectos atribuidos al sacramento de la unción de enfermos pueden obtenerse a través de otros sacramentos. La penitencia no es sólo, por su propia configuración, un medio más adecuado que la unción para alcanzar el perdón de los pecados, sino que es el sacramento al que debe recurrir, según el uso de la Iglesia, el enfermo necesitado de reconciliación y capacitado para recibirlo. En cuanto al efecto de la unción sobre el enfermo, queda en la práctica muy desvirtuado, si se tiene en cuenta que ordinariamente se relaciona con situaciones de extrema gravedad de las que sólo milagrosamente puede esperarse la curación corporal.

Despojado de esta finalidad, el sentido de la unción quedaba orientado fundamentalmente a colocar sobre el cuerpo del enfermo el signo de la gracia de Jesús, que no abandona al bautizado en su frágil condición mortal, sino que le dispone a participar de su resurrección gloriosa. Al mismo tiempo, era una ocasión extraordinaria para que el enfermo, juntamente con la comunidad que le acompañaba, manifestara su fe en Dios y en la Iglesia y su esperanza de alcanzar la salvación definitiva a través de ella. La unción venía a ser, por tanto, como el sacramento que sellaba la obra de la gracia en el bautizado.

El nuevo tratado de la unción de enfermos, elaborado sobre todo a partir de los años sesenta, hace una amplia revisión de los diversos elementos que han influido tanto en la forma de concebirlo doctrinalmente como en su misma práctica pastoral: las ideas sobre la enfermedad y la curación, que van conectadas con una concepción global acerca del hombre y de su salvación, y la intención de la Iglesia al conferir un sacramento que contempla de forma específica la situación de enfermedad corporal del bautizado.

A ello hay que añadir la visión que hoy ofrece la teología sobre los sacramentos en general y el método de trabajo que se sigue en la reflexión teológica, a partir de una idea de sacramento que asume su configuración histórica como un factor dinámico a través del cual se manifiesta la acción del Espíritu y la fe de la Iglesia y que entiende el signo sacramental como acción de toda la Iglesia, comunidad de bautizados, cuerpo de Cristo e instrumento de su acción evangelizadora y salvadora.

Las limitaciones de espacio de este volumen, dedicado principalmente al sacramento de la penitencia, nos aconsejan reducir el tra-

tado de la unción a cuatro capítulos que nos parecen fundamentales para su comprensión, tanto desde un punto de vista doctrinal como práctico: un primer capítulo dedicado a los orígenes del sacramento en la Escritura y en la Tradición cristiana; otro que recoja y analice los datos principales de la reflexión teológica desde sus inicios hasta hoy; un tercer capítulo que sitúe el sacramento en el contexto teológico, litúrgico y pastoral marcado por el vigente *Ritual de la Unción;* y, finalmente, un estudio de carácter antropológico que analice el significado y la importancia de este sacramento desde la realidad del hombre y de la Iglesia de hoy[2].

[2] Citamos en primer lugar algunos tratados sobre el sacramento de la uncion de enfermos Borobio, D , "Unción de enfermos", en *La celebración en la Iglesia* 2 (Salamanca 1988), 655-743, Bourassa, F , *L'onction des malades* (Roma 1970), Davanzo, G , *L'unzione sacra degli infermi Questioni teologico-canoniche* (Torino 1958), Doronzo, E , *De Extrema Untione,* 2 vols (Milwaukee 1954-1955), Feiner, J , "Enfermedad y sacramento de la Unción", en *Mysterium salutis* 5 (Madrid 1984), 467-523, Gozzelino, G , *L'unzione degli infermi* (Torino 1976), Larrabe, J L , *La Iglesia y el sacramento de la unción de enfermos* (Salamanca 1974), Nicolau, M , *La unción de los enfermos Estudio histórico-dogmático* (Madrid 1975), Ortemann, C , *El sacramento de los enfermos* (Madrid 1973), Poschmann, B , "L'Onction des malades", en *La Pénitence et l'Onction des malades* (París 1966), 203-223, Rahner, K , *Sur le sacrement des malades* (Paris 1966), Sesboue, B , *L'onction des malades* (Lyon 1972), Vorgrimler, H , *Busse und Krankensalbung* (Handbuch der Dogmengeschichte IV/3) (Friburgo 1978), 421-480

En cuanto a bibliografía de caracter general sobre este sacramento, cf Beraudy, R , "Le sacrement des malades Etude historique et thêologique", en *NRTh* 106/6 (1974), 600-634, Id , "La unción de los enfermos", en *DTI* 4 (Salamanca 1983), 592-607, Bourassa, F , "La grace sacramentelle de l'onction des malades", en *ScEc* 19 (1967), 33-47, 20 (1968), 31-58, Cothenet, E , "Onction", en *DBS* 6 (París 1960), 701-732, D'Ales, A , "Extrême-onction", en ibíd 3 (Paris 1938), 262-272, Davanzo, G , "L'Unzione degli infermi note storiche, teologiche, pastorali", en *EL* 89/5-6 (1975), 323-344, Davanzo, G - Rincon, R , "Unción de los enfermos", en *DTM* (Madrid 1986), 1146-1153, Didier, J Ch , "Extrême-Onction", en *Catholicisme* 4 (París 1956), 987-1006, Potterie, I de la, "Unción", en *VTB* (Barcelona 1966), 809-812, Rondet, H , "Extrême-Onction", en *DSp* 4 (París 1961), 2189-2200, Ruch, C I "Extrême-Onction dans l'Ecriture", II "E O du I au XIe siècle", en *DTC* 5/2 (París 1939), 1897-1985, VV AA , *Los sacramentos de los enfermos* (Madrid 1974)

Reseñas bibliograficas sobre la uncion de enfermos pueden encontrarse en Didier, J Ch , "L'onction des malades, bibliographie selective", en *MD* 113 (1973), 81-85, Feiner, J , op cit , 521-523, Larrabe, J L , op cit , 169-190, Ramos, M , "Boletin bibliografico sobre la uncion de enfermos", en *Phase* 74 (1973), 157-172, Triacca, A M , "Per una rasegna sul sacramento dell'unzione degli infermi", en *EL* 89/5-6 (1975), 397-467, Id , "Unzione degli infermi orientamento degli studi recenti", en *RiLit* 61/4 (1974), 548-558

Capitulo I

ORIGENES DEL SACRAMENTO DE LA UNCION DE ENFERMOS

BIBLIOGRAFIA

Sobre el contenido de este capítulo, cf. Chavasse, A , *Etude sur l'onction des infirmes dans l'église latine du IIIe au IXe siècle. Du IIIe siècle à la reforme carolingienne* (tesis Fac Cat) (Lyon 1942); Giblet, J - Grelot, P , "Enfermedad-curación", en *VTB,* 237-240, Maggioni, B , "Gesù e la Chiesa primitiva di fronte alla malattia", en *RiLit* 61/4 (1974), 471-489, Mourlon Beernaert, P , "Jésus-Christ et la santé. le témoignage évangelique", en *LV* 40/3 (1985), 275-288; Ramos, M , "Perspectiva histórica de la doctrina sobre la unción de los enfermos", en VV AA , *Los sacramentos de los enfermos,* op. cit , 41-64, Id , "Notas para una historia litúrgica de la unción de los enfermos", en *Phase* 161 (1987), 383-402, Rauch, C., "L'extrême-onction. IV aux VIIIe et IXe siècles", en *DTC* (1913), 1970-1985; Romaniuk, K , "Unción en general y Extremaunción. Estudio bíblico y teológico", en *Communio* 5 (1983), 390-404, VV AA , *La maladie et la mort du chrétien dans la liturgie* (Roma 1975) [1].

ENFERMEDAD Y CURACION EN EL EVANGELIO

La realidad humana de la enfermedad corporal, y con ella de todo lo que limita y aflige la existencia del hombre sobre la tierra —el dolor, las flaquezas físicas y morales, la muerte— está muy presente en la perspectiva del Evangelio, de la enseñanza y de la conducta de Jesús y de sus apóstoles. La condición mesiánica de

[1] Otros titulos de interés sobre el mismo tema Clerq, C de, "Ordines unctionis infirmi des IXe et X^e siecles", en *EL* 44 (1930), 100-122, Dauvillier, J , "Extrême-onction dans les Eglises Orientales", en *DDC* 5 (París 1953), 725-769, Lanne, D E , "Liturgie alexandrine et liturgie romaine l'Onction des martyres et la benediction de l'huile", en *Irenikon* 31 (1958), 138-155, Philippeau, H -R , "La maladie dans la tradition liturgique et pastorale", en *MD* 15 (1948), 53-81, Id , "Extrême-onction histoire et rite", en ibíd 4 (1956), 1006-1014, Scheifler, J R , "El dolor, a la luz de la Sagrada Escritura", en VV AA , *Los sacramentos de los enfermos,* op cit , 23-39, Segelberg, E , "The 'Benedictio olei' in the Apostolic Tradition of Hippolitus", en *Oriens Christianus* 24 (1964), 268-281

Jesús se apoya expresamente en su capacidad para dominar las fuerzas de la naturaleza y sobre todo aquellas que entorpecen y agobian la vida del hombre y su lucha por la existencia y la supervivencia.

Las pruebas y signos de que con Jesús ha llegado al mundo la salvación, están, según afirma el propio Maestro ante los discípulos enviados por el Bautista, en la desaparición de las dolencias humanas: "los ciegos ven, los cojos andan, los leprosos quedan limpios, los sordos oyen, los muertos resucitan, se anuncia a los pobres la Buena Nueva". Las enfermedades y dolencias que cura el divino taumaturgo son muchas, cabría decir, todas las que en su entorno se consideran como tales y que requieren una superior intervención. "Jesús curó a muchos que se encontraban mal de diversas enfermedades y expulsó muchos demonios"[2]. La mujer con fiebre, el leproso y el paralítico, la mujer con flujo de sangre, el sordo y tartamudo, el ciego, el epiléptico, encuentran en Jesús el médico prodigioso[3]. El poder de Jesús no se detiene ante la muerte y resucita a la niña del jefe de la sinagoga Jairo, al hijo de la pobre viuda de Naím y a su amigo Lázaro[4]. Jesús cura apelando a la fe del enfermo y sirviéndose a veces de signos sencillos, como el barro en el caso del ciego de nacimiento. No consta en los evangelios que haya hecho uso del aceite, como lo harán sus discípulos[5].

El poder de Jesús sobre la enfermedad y la muerte no es una prueba de su sabiduría o habilidad humana, sino la manifestación de su condición de Enviado de Dios como Salvador de los hombres. La enfermedad y la muerte, en cuanto males que afligen a los hombres y estrechan su existencia, no son ajenas a la realidad del pecado que Cristo ha venido a destruir. En la concepción bíblica, del primer pecado del hombre se derivan los dolores y angustias de la vida humana y aun el propio fenómeno de la muerte, si bien Jesús rechaza la idea de que el hombre deba pagar con sus desgracias los pecados ajenos[6].

La justificación de los males humanos y en especial de aquel que se considera el último y el más irremediable de ellos, la muerte, no encuentra una explicación plenamente satisfactoria, ya provenga de planteamientos filosóficos o religiosos[7]. En los evangelios, el mal va frecuentemente relacionado con la "posesión diabólica", es decir,

[2] Lc 7,22; Mc 1,34; 6,53-56; Mt 8,16-17; 14,34-36; 15,29-31.

[3] Mc 1,30-31. Mc 1,40-2,12;3,1-6. Mc 5,25-34; Lc 8,43-48. Mc 7,31-37. Mc 8,22-26; 10,46-52. Mc 9,14-29. Cf. MOURLON BEERNAERT, P., art. cit., 278-281.

[4] Mc 5,21-34. Lc 7,11-17. Jn 11,1-44.

[5] Jn 9,6. Cf. nota 15.

[6] Jn 9,2-3.

[7] Cf. RUIZ DE LA PEÑA, J.-L., *Teología de la creación* (Santander 1987), 157-174.

con un estado en el que los agentes del mal se han adueñado de la vida del individuo; para el hombre bíblico, cuerpo y espíritu forman una unidad, que es a su vez la base de unión entre lo físico y lo moral[8]. Expulsando a los demonios, Jesús libera de todos sus males a los que están poseídos por ellos[9]. La fe bíblica busca en el pecado la causa original de todos los males, pero al mismo tiempo intenta explicarlos de una forma positiva, como realidades a través de las cuales Dios prueba al hombre y que el creyente puede superar y vencer con su fe y con su paciencia[10].

La victoria de Cristo sobre el pecado lleva consigo la victoria sobre la muerte, que en el lenguaje bíblico protagoniza y simboliza todos los males, tanto físicos como morales. El pecado es en sí mismo muerte y causa de muerte para el hombre[11]. Aquellos que participan por la fe y el bautismo de la gracia de Jesucristo, de su triunfo sobre el pecado, participan también de sus frutos y en especial de su resurrección gloriosa[12]. Pero así como la liberación del pecado no se convierte en realidad plena y definitiva en el creyente hasta el final de los tiempos, de igual modo el hombre sólo alcanza la plenitud de su victoria sobre la muerte después de haber asumido con fe su propia muerte.

La postura de Jesús ante el dolor, la enfermedad y la muerte, como males humanos, sirve de ejemplo y de fuente de inspiración para sus discípulos, que consideran un signo de la fuerza de su obra evangelizadora el poder curar a los enfermos y aun de resucitar a los muertos[13]. Entre las acciones que Jesús contempla en el encargo de la evangelización, figuran expresamente dichos poderes[14]. Al igual que el Maestro, sus discípulos ven en estos signos la fuerza de la fe en el poder de Dios y el poder de la caridad que trata de remediar los males humanos.

[8] Cf. SERENTHA, L., "Hombre (antropologia desde el punto de vista teológico)", en *DTI* 3 (Salamanca 1982), 104-122 (espec. 114-116).

[9] Mc 1,23-27; 5,1-20; 7,24-30; 9,14-29. Cf. MOURLON BEERNAERT, P., art. cit., 282-288.

[10] Job 1,21; 1 Pe 3,13-17; 4,12-19.

[11] Rom (cp.5). Cf. GRELOT, P., "Muerte", en *VTB*, 492-500.

[12] Rom 6,4-11; 8,11; 1 Cor 15,12-58; 1 Tes 4,14-18.

[13] Hech 3,1-10; 9,33-42; 14,8-10; 19,11-17; 20,9-12. San Justino responde a la acusación que los judíos hacen contra Jesús, tachándole de mago y seductor del pueblo, en *Diálogo con Trifón* 69: PL 6, 604. Las obras portentosas *(erga)* que Jesús hace, no son para Lucas sino los milagros de curación *(iaszai)*. Cf. LAGE, F., "Jesús ante la enfermedad", en *Communio* 5 (1983), 405-416. "La imagen de Cristo más grabada en la tradición primitiva es seguramente la de Jesús como médico prodigioso", dice OEPKE, A., en *TWNT* 3, 204; DUFOUR, L., *Les miracles de Jésus* (París 1977).

[14] Mt 10,1.8; Lc 9,1; 10,9.

La predicación de los apóstoles, a semejanza de la del Maestro, va acompañada de los signos de la presencia del Reino, entre los cuales figura la curación de los enfermos: "impondrán las manos sobre los enfermos y se pondrán bien"[15]. Pablo cita, entre los carismas que se ordenan a la edificación de la comunidad, los de "curaciones"[16].

La fe no pretende ciertamente competir con la ciencia o las artes médicas en la lucha contra la enfermedad, sino reconocer la vinculación que la vida y todo su entorno tienen con Dios, Creador y Señor supremo del mundo. La fe va más allá de lo que la sabiduría humana puede garantizar y se inserta allí donde la ciencia termina, reconociendo sus propias limitaciones. La fe tampoco es una oferta de soluciones para los problemas que el hombre no puede resolver por sí mismo, sino una llamada a confiar siempre en el Dios de la vida y del amor, en la gracia que Dios ofrece al hombre a través de su Hijo, para salvarle y liberarle de todos los males.

LA "UNCION DE ENFERMOS" EN EL NUEVO TESTAMENTO

La atención a los enfermos lleva consigo, en el contexto bíblico y en el entorno social que le acompaña, determinadas acciones en las que podemos ver la conjunción de dos elementos: la utilización de unas prácticas consideradas provechosas para la salud del enfermo y la invocación a Dios hecha por aquellos que dirigen la comunidad creyente. En el uso judío, se emplea el aceite como remedio para diversas enfermedades[17]. La unción con aceite se usa principalmente en el Antiguo Testamento para la coronación de un rey, o la consagración de un sacerdote o de un instrumento de culto; en el judaismo, al igual que en el antiguo Egipto, el aceite se aplica también a los difuntos, como rito de preparación para el paso a la nueva vida. En los evangelios, la unción con aceite o con perfume es una forma de manifestar el esplendor de una persona o de obsequiar a un huésped apreciado; a propósito del perfume que una mujer derrama sobre Jesús en Betania, el Maestro alude al unguento que recibirá en su sepultura[18].

En el Nuevo Testamento aparecen dos alusiones explícitas a un rito de "unción de enfermos" que se practica en la comunidad cris-

[15] Mc 16,17-18, Hech 2,43, 5,12, 5,15-16, 9,34, 19,12

[16] 1 Cor 12,9 28, cf MAGGIONI, B , art cit , 485-487

[17] Lev 14,15-18, Is 1,6, Lc 10,34

[18] Mt 26,12, Mc 14,8, Jn 12,7, 19,39-40 Cf POTTERIE, I DE LA, art cit , 810, ROMANIUK, K , art cit , 390-394

tiana. El evangelista Marcos dice de los doce apóstoles, enviados por Jesús a predicar el Evangelio, que "ungían con aceite a muchos enfermos y los curaban"[19]. Y en la carta de Santiago se hace esta recomendación: "¿Está enfermo alguno entre vosotros? Llame a los presbíteros de la Iglesia, que oren sobre él y le unjan con óleo en el nombre del Señor. Y la oración de la fe salvará al enfermo, y el Señor hará que se levante, y si hubiera cometido pecados, le serán perdonados"[20].

Este texto, que la tradición católica relaciona con el sacramento de la unción de enfermos[21], contempla los aspectos esenciales del signo sacramental: la unción con óleo, la oración de los presbíteros y los efectos que se atribuyen a dicho sacramento. Analicemos estos tres aspectos del texto de la carta atribuida comúnmente a Santiago, "hermano del Señor", de gran influencia en la comunidad judío-cristiana de Jerusalén[22].

El sentido general de este texto hay que encuadrarlo en el carácter de una exhortación hecha por un dirigente de la comunidad cristiana desde una perspectiva religiosa, es decir, centrada en la ayuda que la Iglesia puede ofrecer al enfermo desde el poder de la fe y de la gracia de Jesucristo y no como un auxilio meramente terapéutico. En este contexto, se pone el acento no tanto en el uso del óleo cuanto en la oración de los presbíteros que ungen al enfermo. A juzgar por el contexto y términos empleados, se deduce que la carta se refiere a una situación seria de enfermedad, en la que el enfermo requiere la visita y la ayuda de los presbíteros[23].

El significado de la unción con óleo va relacionado con las prácticas judías a las que ya nos hemos referido y que son, antes que un remedio humano de curación, una forma de hacer llegar al en-

[19] Mc 6,13

[20] Sant 14-15

[21] El concilio de Trento afirma que en este texto se "promulga" dicho sacramento (ses 14, cp 1 y can 1 D 908 y 926 DS 1695 y 1716), con esta afirmación, los padres de Trento reconocen que la institución de este sacramento, al igual que los otros, no depende de un texto bíblico concreto sino de la voluntad misma de Cristo, tal como se manifiesta a través de la Escritura y de la Tradición cristiana

[22] Mt 13,56, Hech 12,17 Cf Leahy, Th W , "Epístola de Santiago", en *Comentario bíblico San Jerónimo* 4 (Madrid 1971), 309-311, Reicke, B , "L'onction des malades d'aprés saint Jacques", en *MD* 113 (1973), 50-56

[23] El término griego, *aszenei*, con el que la carta de Santiago se refiere al "enfermo", admite el sentido tanto de una enfermedad leve como grave En lugar del verbo *aszenein*, usado en el v 14, en el v 15 se emplea el verbo *kamnein*, que se aplica al que está agotado por el cansancio o por la enfermedad, ambos terminos unidos indican que se trata de una situación de grave postración física Cf Nicolau, M , op cit , 12-13, Romaniuk, K , art cit , 398-399

fermo la ayuda y protección de aquel que es dueño de la vida y de la muerte. En el contexto religioso hebreo, el óleo tiene expresas connotaciones de vida, salud y favor divino. El olivo aparece en la literatura rabínica como un árbol relacionado con el paraíso celestial y el óleo se considera un fruto precioso para la vida y salud del hombre. Su significado religioso va más allá de lo que el óleo pueda aportar en cuanto medicina; es ante todo un signo de la benevolencia divina.

El significado cristiano de la unción a la que se refiere la carta de Santiago, se clarifica a través del hecho de que sean los presbíteros de la Iglesia quienes unen al enfermo y oran por él. Se trata de los "ancianos", que tenían en la comunidad cristiana una función colegial de dirección o gobierno, en parte similar a la que ejercían los *zequenim* en las comunidades judías. Dichos presbíteros, a los que aluden los escritos neotestamentarios con cierta frecuencia, que aparecen al lado de los apóstoles en Jerusalén y figuran como encargados de diversas funciones pastorales en las primeras comunidades cristianas, son los llamados a ejercer este rito "en el nombre del Señor"[24].

La oración de los presbíteros sobre el enfermo, es decir, en su presencia, constituye la parte esencial de su intervención. Ellos son los que dirigen la oración de la Iglesia y están llamados a ser en ella modelos de fe y de oración fervorosa: "la oración ferviente del justo tiene mucho poder", dice la carta de Santiago poco más adelante. El enfermo recibe de este modo la mejor ayuda que puede prestarle la Iglesia, ya que ésta ofrece su propia mediación para obtener sobre él el favor de Dios. No se alude a una fórmula determinada de oración, pero se deduce su contenido a través de los frutos que se esperan de ella.

Estos frutos quedan expresados en el texto que comentamos por tres palabras que contemplan la situación física y moral del enfermo. En primer lugar, se dice que la oración de la fe "salvará" al enfermo. El verbo *sozein,* con que se expresa la idea de "salvación", aparece en la carta de Santiago otras cuatro veces[25]. En segundo lugar, se dice que el Señor "levantará" al enfermo, empleando el verbo *egerein,* que aparece aplicado en los escritos neotestamenta-

[24] Hech 15,6 22, 20,17, 1 Tim 5,17-22, 1 Pe 5,1-4 La expresión "en nombre del Señor" evoca otras similares, como la de Pedro en la curación del tullido (Hech 3,5), que invocan el poder y la gracia de Jesucristo

[25] 1,21, 2,14, 4,12, 5,20 En otros textos del Nuevo Testamento, tiene tambien el significado de liberación de un peligro humano (Mt 8,25, Mc 3,4, Lc 8,50), de salvación en un sentido amplio, que comprende el peligro inmediato y el destino espiritual último

rios tanto al enfermo que se recupera como a la resurrección de un muerto y en especial al misterio de la resurrección de Jesucristo[26]. Finalmente, se alude directamente al efecto del perdón de los pecados, en el caso de que el enfermo lo necesite[27].

En su conjunto, el texto de la carta de Santiago sobre la "unción de enfermos" es extraordinariamente rico y expresivo por lo que se refiere a indicar que los presbíteros o responsables de la comunidad cristiana tienen una función en relación con los enfermos; la importancia de esta función se desprende del hecho de que el enfermo puede esperar de ella la "salvación", la "recuperación" y el "perdón de los pecados". No es fácil determinar con exactitud el alcance que se concede a estos efectos, partiendo solamente del sentido de los términos usados, pero la antropología eminentemente unitaria que subyace en la idea bíblica de "salvación" permite deducir que nada que tenga que ver con la salud espiritual o física del enfermo queda excluido de ella. Hacer ulteriores matizaciones al respecto puede significar reducir o empobrecer el significado profundo del concepto bíblico de salvación.

LA UNCION DE ENFERMOS EN LA TRADICION DE LA IGLESIA

La influencia del texto analizado de la carta de Santiago en los primeros siglos cristianos es escasa, habida cuenta de que todavía en el siglo IV se impugna la canonicidad de dicha carta[28]. Por otra parte, los testimonios acerca de la práctica de unción de enfermos son raros en este tiempo. Nos fijaremos primero en los que se refieren a la bendición del óleo, práctica que aparece muy pronto tanto en la tradición oriental como occidental. Juntamente con el agua, el pan y el vino, el óleo tiene para los creyentes cristianos un profundo significado religioso y admite numerosas aplicaciones. Su bendición o consagración es una prueba de la utilización que la Iglesia quiere hacer de este elemento en orden al bien espiritual y material de los bautizados. El hecho de que existan otras prácticas

[26] Mc 1,31, Mt 9,5, Hech 3,7, Mt 9,25, Lc 7,14, 9,7, Jn 12,1 9, Mt 17,23, Mc 16,6, Lc 9,22, 24,7, Hech 3,15, Rom 4,24-25, 1 Cor 15,13ss Cf BERAUDY, R, "Le sacrement des malades ", art cit, 601-604, ROMANIUK, K, art cit, 393-404

[27] Empalma este último versículo con la siguiente exhortación "Confesaos, pues, mutuamente vuestros pecados y orad los unos por los otros, para que seais curados" (v 16), que parece sugerida por la anterior referencia al perdón de los pecados y que va dirigida con carácter más general a toda la comunidad y no sólo a los enfermos, cf MUSSNER, F, *Der Jakobusbrief* (Freiburg Br 1975)

[28] Cf NICOLAU, M, op cit, 11

precristianas y paganas que se sirven del óleo con fines similares, hace más necesaria la intervención de la Iglesia en orden a destacar la relación que en la práctica cristiana tiene el uso del óleo con la gracia de Jesucristo.

Bendición del óleo

La primera fórmula de bendición del óleo la encontramos en la *Tradición Apostólica* de Hipólito de Roma. En ella se alude a la unción de reyes, sacerdotes y profetas, así como a la salud de quienes lo usen o lo ingieran[29]. La Tradición Apostólica alude también a la información que el diácono debe hacer al obispo acerca de los enfermos que haya en su comunidad, "a fin de que, si le parece al obispo, los visite; pues constituye un gran consuelo para el enfermo el que el supremo sacerdote se acuerde de él"[30].

En Oriente, el *Euchologion de Serapión* (Serapión de Thmuis, Bajo Egipto, s. IV) recoge una fórmula de bendición del óleo más larga que la fórmula de la *Traditio Apostolica*; en ella se alude expresamente a una unción "para expulsar toda debilidad y toda enfermedad, para remedio contra todo demonio, para echar todo espíritu inmundo, para apartar todo espíritu malo, para extirpar toda fiebre y frío y toda debilidad, para gracia buena y remisión de los pecados, para remedio de vida y de salud, para salud e inte-

[29] "Ut oleum hoc sanctificans das, Deus, sanitatem utentibus et percipientibus, unde unxisti reges, sacerdotes et prophetas, sic et omnibus gustantibus confortationem et sanitatem utentibus illud paebeat", HIPPOLYTUS ROMANUS, *Traditio apostolica*, ed B Botte (Munster 1972), 18 (SC 11 bis) Cf BOTTE, B , "L'onction des malades", en *MD* 15 (1948), 91-107 Se cita frecuentemente a Orígenes, como un testimonio en favor de la unción de enfermos Orígenes cita por primera vez la carta de Santiago, al referirse a una séptima forma de obtener el perdón "Est adhuc et septima, licet dura et laboriosa per paenitentiam remissio peccatorum " (*In Lev hom* 2,4 PG 12, 417 SC 286, 109-110), según Poschmann, este texto de Orígenes no puede aducirse en favor de la unción de enfermos, sino que tiene más bien relación con la penitencia (op cit , 208) En *Contra Celsum* 7, 4, Orígenes compara las curaciones que hacen los cristianos por medio de la oracion y "simplicísimos conjuros", con las prácticas artificiosas o mágicas de los paganos, cf LAGE, F , art cit , 413 La *Didascalia Apostolorum* recoge una fórmula de bendición del óleo similar a la de la *Traditio*

[30] Los *Cánones de Hipólito* aluden tambien a la oración del obispo sobre el enfermo y al ejemplo de Pedro que curaba a los enfermos con su sombra (can 24), cf COQUIN, R -G , "Les Canons d'Hippolyte", en *Patrologia Orientalis*, XXXI,2, 391-393, TENA, P , "Notas para una historia litúrgica de la unción de los enfermos", en *Phase* 161 (1987), 383-402

gridad del alma, cuerpo y espíritu en orden a conseguir una salud perfecta"[31].

La bendición del óleo aparece posteriormente en los sacramentarios romanos más antiguos, el *Gelasiano* y el *Gregoriano,* en el *Gran Eucologio* del monasterio Blanco de Akhmim, en el Alto Egipto, y en distintos libros litúrgicos de los ritos ambrosiano e hispano-mozárabe. La *fórmula romana* de bendición del óleo, que procede del siglo V se utiliza en parte hasta hoy, dice así: "Envía *(Emitte),* Señor, desde el cielo tu Espíritu Santo paráclito sobre esta jugosidad de aceite, que para vigorizar el cuerpo te has dignado producir del verde árbol, a fin de que, enriquecido con tu bendición, se convierta para todo el que se unja con él, lo guste o lo toque, en protección del cuerpo, de la mente y del espíritu; (este aceite) con el que ungiste a sacerdotes, reyes, profetas y mártires, sea, Señor, unción tuya perfecta bendecida por ti en favor nuestro, permanente en nuestras entrañas, en nombre de nuestro Señor Jesucristo"[32].

El texto galicano-visigótico, *In tuo nomine,* que data de los siglos VII-VIII, alude a la carta de Santiago y es más prolijo y recargado en su redacción. Invoca a Dios Padre (a quien llama verdadero médico), Hijo y Espíritu Santo, y se refiere a toda clase de enfermos: paralíticos, cojos, ciegos, fiebre común, afectados de terciana y cuartana, mudos, dementes, enfermos de manos, pies, brazos, pecho, intestinos y de los dolores más ocultos, de mordiscos y picaduras de animales, ataques de los demonios y espíritus inmundos[33].

El *Liber Ordinum* de la antigua liturgia mozárabe contiene un rito para visitar y ungir al enfermo. La oración que el sacerdote recita en favor del enfermo se caracteriza por fijarse, antes que en la variedad de enfermedades, en el sujeto mismo de la unción y en

[31] La cita, en castellano, está tomada de NICOLAU, M , op cit , 30 En la misma fórmula, transmitida por la *Const Apost* (8, 29) y el *Eucologio de Serapion* (n 5 y 17), se incluye la bendicion del pan y del agua, cf FUNK, F X , *Didascalia et Constitutiones Apostolorum* (Paderborn 1905) 2, 190-193 En algunas iglesias orientales, el aceite se conserva en la gran lampara de la iglesia, por lo que se denomina tambien "lampara" a la bendicion del oleo que está destinado a los enfermos y que los orientales conocen como "oleo de la oración" *(eujelaion)* Antes de la reforma carolingia, se llama en general *sacramentum* no al rito de la unción, sino al óleo que sirve para la realización de este rito, segun se desprende de la carta de Inocencio I al obispo Decencio, cf NICOLAU, M , op cit , 34-35, BERAUDY, R , art cit , 605

[32] La oracion se recoge en el *Sacramentario Gelasiano* (L 1 c 40 PL 74, 1100) y en el *Gregoriano* (PL 78, 83 B), la traduccion está tomada de P Tena, art cit , 388 Cf FEINER, J , op cit , 482, NICOLAU, M , op cit , 64-76

[33] Cf CHAVASSE, A , art cit , 28, ORTEMANN, C , op cit , 23-25

los efectos físicos, morales y espirituales que la enfermedad puede producir en él[34].

En el eucologio usado por los cristianos griegos hay una oración de bendición del óleo de los enfermos, anterior al siglo X, que invoca a Dios "Padre santo, médico de las almas y de los cuerpos", en la que se pide que el santo óleo sirva de "salud del alma y del cuerpo, de curación y liberación de todo dolor, de toda enfermedad y debilidad y de toda mancha de carne y de espíritu", a los que sean ungidos con él[35].

En conclusión, la bendición del óleo en orden a usarlo con efectos curativos es la primera práctica y la más extendida que se conoce en la Tradición de la Iglesia. La Iglesia latina reserva ordinariamente esta bendición al obispo, pudiendo los sacerdotes y aun los simples fieles hacer uso del óleo bendecido según las necesidades[36]. En las iglesias orientales, la bendición suele ir unida a la unción, siendo el presbítero quien realiza ambas acciones. El óleo bendecido con fines curativos puede ser utilizado en los primeros siglos por los mismos fieles y con aplicaciones muy amplias, sirviendo incluso como bebida. Parece deducirse de las diversas fórmulas de bendición del óleo que originariamente no se distinguía entre el óleo de los enfermos y el óleo propiamente consecratorio o "crisma" con el que se ungía a sacerdotes, reyes, profetas y mártires.

Práctica de la unción de enfermos

El primer testimonio en el que se relaciona la unción de enfermos con el texto ya comentado de Santiago se encuentra en la carta que el papa Inocencio I dirige al obispo Decencio, de Gubbio (Umbría), en respuesta a una consulta sobre la forma de practicar

[34] Se recoge en este ritual un "ordo celebrandus super unguentum " y un "Ordo ad visitandum vel perunguendum infirmum" Cf FEROTIN, M , *Le liber Ordinum en usage dans l'Eglise wisigotique et mozarabe d'Espagne* (París 1904), 70-73

[35] Sobre la uncion en la Iglesia oriental, cf DENZINGER, H , *Ritus orientalium* 2 (Wurzburg 1864), 483ss (ed fot de Graz, 1961), FERRARI, G , "Il sacramento dell'Olio Santo nella Tradizione Orientale", en *Oriente Cristiano* 11 (1974), 21-33, GOAR, I , *Euchologium sive Rituale gaecorum* (Paris 1647), 408-431 (ed fot de Graz, 1960), SUTTNER E C , "Die Krankensalbung in den altorientalischen Kirchen", en *EL* 89/5-6 (1975), 371-396

[36] Así consta por la carta del papa Inocencio I al obispo Decencio, fuera de Roma, en Milán y otras iglesias occidentales, la bendición del oleo podia ser también competencia de los presbíteros, cf. RAMOS, M , "Notas para una historia litúrgica de la unción de los enfermos", en *Phase* 161 (1987), 383-402 (espec p 390-391), ver nota siguiente

dicha unción (a. 416)[37]. Por este tiempo, aparecen también comentarios de los Padres orientales, que relacionan este texto con la unción[38].

A comienzos del siglo IV, el obispo Cesáreo de Arlés recomienda en varios sermones la práctica de la unción de enfermos, que ha de hacerse con el óleo bendecido por los sacerdotes y que puede efectuarla el propio enfermo sobre su cuerpo. El obispo de Arlés contrapone esta práctica a otros usos paganos y ve en ella un medio, juntamente con la eucaristía, para el bien corporal y espiritual del enfermo. Apelando a la carta de Santiago, atribuye a la unción el perdón de los pecados[39].

A partir del siglo VII, se encuentran testimonios varios sobre la práctica de la unción a los enfermos. El obispo de Noyon, San Eloy (590-660), exhorta a sus fieles a no dejarse llevar, en caso de enfermedad, por los encantadores, adivinos, brujos y charlatanes o por prácticas supersticiosas. El enfermo debe poner únicamente su confianza en la misericordia divina, recibir la eucaristía y "pedir a la Iglesia el óleo bendito para ungir su cuerpo con él en nombre de Cristo". San Eloy cita el texto de Santiago y asegura que el enfermo "recobrará no sólo la salud del cuerpo, sino también la del alma"[40].

En el comentario más antiguo que conocemos sobre la carta de Santiago, Beda el Venerable (674-735) relaciona la práctica de la unción de los enfermos con el texto de Marcos 6,13 y la recomendación de Santiago 5,13-15. "La actual costumbre de la Iglesia —añade— es que los enfermos sean ungidos por los presbíteros con óleo consagrado, para que, mediante la oración, queden curados". Beda cita también a Inocencio I, para decir que este óleo consagrado por el obispo pueden usarlo todos los fieles. Comentando el versículo "y si hubiera cometido pecados, le serán perdonados" (Sant

[37] Segun esta carta, el óleo de la uncion de enfermos es preparado por el obispo y puede ser aplicado a los enfermos por los sacerdotes, también los simples fieles pueden servirse de él para uso propio o de los familiares D 99 DS 216 Por esta misma época, San Agustín alude brevemente a la unción comentando el texto de la carta de Santiago, en *De Scriptura sacra Speculum* (De epistola Iacobi, c 427 PL 34,1036) En la *Biografia de San Agustin,* Posidio dice "Si forte ab aegrotantibus peteretur, ut pro eis in praesenti Dominum rogaret eisque manus imponeret, sine mora pergebat" POSSIDIUS, *Vita S Augustini,* 27 PL 32,56 También Casiano alude en las *Conlationes* al mismo texto, 20,8 PL 49,1161 (SC 64, 65)

[38] CIRILO DE ALEJANDRIA († 444), en *De adoratione in spiritu et veritate* 6 (c 428) PG 68, 472, Juan Mandakuni (405-487), en *Hom* 26, cf NICOLAU, M , op cit , 36-38

[39] C DE ARLES, *Serm* 13, 4 PL 39, 2238-2239 (SC 175, 423), *Serm* 184 PL 39, 2273

[40] PL 87, 529

5,15), señala la necesidad de que aquellos enfermos que estén en pecado los confiesen a los presbíteros y se arrepientan debidamente de ellos[41].

En resumen, la práctica de la unción en Occidente antes de la reforma carolingia tiene estas características: se destaca la importancia de la bendición del óleo, que está reservada al ministro sagrado, obispo o sacerdote; la unción podían hacerla los presbíteros y obispos, pero también se ponía el óleo en manos de los cristianos para que ellos mismos lo utilizaran como unción e incluso como bebida; la unción solamente podía aplicarse al cristiano, siempre que éste no estuviera pendiente de la reconciliación penitencial, según indica la carta de Inocencio I; la unción se entiende sobre todo como "medicina Ecclesiae", como medio para obtener la "sanitas corporis", aunque algunas fórmulas de bendición del óleo se refieren también a los efectos espirituales[42].

A partir del siglo VIII, la reforma carolingia promueve la difusión de Rituales que establecen normas muy precisas para la práctica de la unción de enfermos. Dentro de esta común tendencia normatizadora, los *ordines* rituales tienen características diferentes que han dado pie a su clasificación en tres grupos:

1º, los que cuentan con una fórmula global para el conjunto del rito;

2º, los que constan de fórmulas diversas de tipo indicativo para cada una de las unciones;

3º, los que, dentro de las características del segundo grupo, usan fórmulas de carácter deprecativo, tienden a una simplificación del rito y acentúan los efectos espirituales del sacramento[43].

Con la reforma carolingia, el rito de las unciones adquiere mayor importancia que el de la bendición del óleo. La unción pasa a ser un ministerio exclusivamente sacerdotal, se destacan sus efectos espirituales sobre los corporales y se une a los sacramentos que el cristiano recibe al final de su vida, en especial la reconciliación penitencial y la eucaristía. Ligada a la situación de grave o extrema enfermedad del cristiano, se considera destinada a aplicarse de modo ordinario una sola vez en la vida. Finalmente, se recarga la

[41] *Expositio super Iacobi epist* 5 PL 93, 39 (CCL 121, 221-222 Bedae in epistolas septem catholicas, ed Hurst, D , Turnholti 1983)

[42] Cf BERAUDY, R , art cit , 605-610

[43] Cf CHAVASSE, A , art cit , ID , "Oraciones por los enfermos y uncion sacramental", en VV AA (Dr , A G Martimort), *La Iglesia en oración Introducción a la liturgia* (Barcelona 1967), 636-651 (en la nueva edición de esta obra, Barcelona 1987, A Chavasse es sustituido por la A G Martimort), BERAUDY, R , art cit , 616-618

celebración del sacramento con la multiplicación de las unciones y de las fórmulas de acompañamiento[44].

La reforma carolingia se esfuerza en fortalecer la práctica de la unción de enfermos. Los capitulares de Carlomagno (a. 769), de Teodulfo de Orleans (a. 789), de Hincmaro de Reims (a. 852), y varios concilios celebrados en Francia y Alemania durante el siglo IX, se refieren a ella. Los *Statuta Bonifacii*, de esta misma época, mandan a los sacerdotes que se ponen en viaje llevar con ellos los santos óleos, al igual que la eucaristía, no pudiendo dejarlos en manos de otras personas que no sean sacerdotes. En la práctica, al igual que en los tiempos de Cesáreo de Arlés, los fieles se muestran remisos a pedir este sacramento y los sacerdotes son poco diligentes en su administración, a pesar de las prescripciones de obispos y concilios[45].

El *Pontifical de la curia romana* del siglo XIII, que recoge la práctica seguida en el siglo anterior, consta de un "ordo ad visitandum infirmum", un "ordo compendiosus et consequens ad unguendum infirmum" y un "ordo ad communicandum infirmum" (esto es, de ritos diferentes para la visita al enfermo, para la administración de la unción y para la comunión eucarística), además del ritual de la penitencia[46].

La "extrema unción" y otros ritos afines

En las biografías de los santos de los siglos V y VI, aparecen algunos testimonios que parecen relacionados con la práctica de la unción de enfermos. Otros testimonios de la Edad Media aluden a unciones que no pueden identificarse con la unción de enfermos propiamente dicha. De San Martín de Tours se cuenta que curó a una joven paralítica de su enfermedad orando profundamente y poniendo en su boca óleo que él mismo bendice. Santa Genoveva, entre otros santos, curaba a los poseídos del demonio haciendo uso de un aceite al que se atribuían especiales virtudes[47].

La tendencia a retrasar hasta el final de la vida la práctica de la penitencia eclesiástica, a causa de su severidad, favorece el recurso

[44] Se ungen distintas partes del cuerpo "ad oculos, ad aures, ad nares, ad os, ad manus, ad pedes" Algunos libros litúrgicos, como el *Manuale Ambrosianum* (s XI), dan especial importancia en el rito de la unción a la imposicion de manos sobre el enfermo, cf KERN, I , *De sacramento extremae unctionis tractatus dogmaticus* (Ratisbonae 1907)

[45] Cf POSCHMANN, B , op cit , 211-213

[46] Cf BERAUDY, R , art cit , 615-616

[47] Cf NICOLAU, M , op cit , 49-50, 78-80

a una forma de penitencia destinada especialmente a la reconciliación de los moribundos, conocida como "paenitentia ad mortem"[48]. La reforma carolingia incluye en un mismo ritual la administración de los sacramentos de la penitencia *ad mortem,* de la unción y de la eucaristía o viático. La reconciliación del enfermo grave o del moribundo lleva consigo la confesión de sus pecados, que deja de ser práctica excepcional en la Iglesia una vez que se extiende entre los cristianos la forma privada de la confesión. La unción se administra después de la imposición de manos para la reconciliación y antes del viático. Este orden no es invariable en los rituales medievales "ad visitandum infirmum", pero condiciona notablemente el significado de la unción que, situada entre la penitencia y la eucaristía y como preparación para la muerte, mira sobre todo a la purificación de las "reliquias" del pecado[49].

La reconciliación de los herejes tenía lugar en la antigüedad a través de un rito que, juntamente con la imposición de manos, incluía una forma de unción con el sagrado crisma, esto es, el óleo reservado para los confirmandos[50]. El óleo para la unción de los enfermos se distingue del santo crisma, según la norma recogida a comienzos del siglo X por Reginaldo de Prum, que impone al presbítero llevar dos recipientes, uno para el crisma y otro para el óleo de los catecúmenos y de los enfermos[51].

A partir del siglo V, se introduce en algunos lugares la práctica de ungir a un difunto, como signo de que ha llegado al final del

[48] En el siglo X, la generalización de la penitencia privada provoca la desaparición de la "paenitentia ad mortem", cf RAMOS, M , art cit , 393-395

[49] Los primeros rituales de la reforma carolingia (s VIII IX) reflejan una evolución en el orden de los sacramentos que se administran a los enfermos o moribundos Al figurar la unción como uno de estos sacramentos, al lado de la penitencia ad *mortem* y del viatico, se tiende a dar mas importancia a los efectos espirituales de la uncion que a los corporales Se aprecia en el siglo IX una tendencia a anteponer la confesion y reconciliación de los pecados a la uncion, de forma que la administración de la uncion viene a ser como un complemento de la reconciliación penitencial Al generalizarse la penitencia privada a lo largo del siglo X, desaparece el rito de la penitencia *ad mortem* y la unción adquiere una mayor independencia, pero a la vez asume algunas formulas del antiguo rito penitencial A partir del siglo XII, surge una nueva tendencia simplificadora, que da lugar a los "ordines compendiosi ad unguendum infirmum", cf BERAUDY, R , art cit , 610-616

[50] Asi aparece en el canon 7 del concilio I de Constantinopla (a 381), en el canon 1 del concilio I de Orange (a 441), en el *Liber ordinum* de la liturgia mozarabe, entre otros testimonios Según el papa Gregorio Magno, la reconciliacion de los herejes se realizaba en Occidente mediante la imposición de manos, mientras que en Oriente se hacía mediante la unción del santo crisma, *Epist 67,* ad episcopos Hispaniae PL 77, 1205ss, cf NICOLAU, M , op cit , 83-85

[51] Cf RAMOS, M , art cit , 391

combate de la fe. Este rito, seguido en algunas iglesias orientales, se considera privado de todo fundamento, según afirma en el siglo XIII el patriarca de Constantinopla, Nicéforo II[52].

CONCLUSION

A la luz de estos datos históricos, podemos concluir que la práctica de la unción de enfermos en la Iglesia se inspira fundamentalmente en el ejemplo de Jesús y de los apóstoles, que ven en la enfermedad una desgracia humana a la que llega la gracia misericordiosa de Dios. Ese ejemplo, que manifiesta la fuerza de la gracia redentora de Jesús sobre el hombre, se convierte en pauta para la Iglesia, que se considera desde un principio llamada a acudir al lecho de los enfermos para ofrecerles el alivio de la fe. La Iglesia cree desde un principio que su acción en favor del cristiano enfermo es eficaz en lo que se refiere a la enfermedad y a la propia salvación.

La configuración del rito de la unción de enfermos tiene dos puntos de apoyo, que son la oración litúrgica de la Iglesia en favor del enfermo y la utilización del óleo bendecido o consagrado. La oración tiene dos referencias esenciales: el óleo bendecido por el obispo o el presbítero y el enfermo al que se aplica dicho óleo como un signo de la gracia que Jesucristo le otorga, a través de la Iglesia, para ayudarle tanto en el orden físico como espiritual. En cuanto a la bendición del óleo, hay distintas prácticas en las iglesias latinas y orientales, pero ambas tradiciones coinciden en destacar su importancia: la virtud de la unción está en el óleo bendecido por la Iglesia. En cuanto a la unción, las prácticas son más variadas y siguen, por lo que se refiere a la Iglesia latina, las tendencias generales marcadas por la historia de la liturgia: se avanza primero hacia un desarrollo progresivo del rito y hacia su normativización y se lleva a cabo posteriormente una labor de simplificación.

Por otra parte, la práctica de la unción de enfermos se ve afectada notablemente en la Iglesia latina por su relación con aquellos otros sacramentos que se administran al enfermo y en concreto al enfermo en peligro de muerte, la penitencia y la eucaristía o el viático. Esto lleva consigo la acentuación del carácter "terminal" de la unción, al que tan sensible es el hombre medieval, que por una parte teme a la muerte y por otra vive pendiente de ella[53].

[52] Cf NICOLAU, M , op cit , 85-89

[53] Cf HUIZINGA, J , *El otoño de la Edad Media* (Madrid 1985), 194-212 ("La imagen de la muerte")

Incorporada al conjunto de los "últimos sacramentos", la importancia de la unción es secundaria si se tiene en cuenta que lo que importa por encima de todo es la salvación espiritual, y ésta depende principalmente de la reconciliación penitencial y de la eucaristía.

CAPÍTULO II

REFLEXION TEOLOGICA SOBRE LA UNCION DE ENFERMOS

BIBLIOGRAFIA

Sobre el contenido de este capítulo, cf. ALSZEGHY, Z., "L'effetto corporale dell'estrema unzione", en *Gregorianum* 38 (1957), 385-405; ALVAREZ GUTIERREZ, C. G., *El sentido teológico de la unción de los enfermos en la teología contemporánea* (1940-1980) (Roma 1981); BERAUDY, R., art. cit., 618-634; CAVALLERA, F., "Le décret du Concile de Trente sur la pénitence et l'Extrême Onction", en *BLE* 39 (1938), 3-29; DIDIER, J.-CH., "L'Onction des malades dans la théologie contemporaine", en *MD* 113 (1973), 57-80; DUVAL, A., "L'extrême-onction au concile de Trente", en *MD* 101 (1970), 127-172; GODEFROY, L., "Extrême-onction", III. "L'E. O. chez les scholastiques"; IV. "E. O. d'après le concile de Trente e les Théologiens postérieures", en *DTC* 5/2 (París 1939), 1985-2014; RABAU, CH. J., "L'onction des malades: renouvellement du sacrement", en *LV* 40/3 (1985), 289-301; TRIACCA, A. M., "La Chiesa e i malatti: 'fedeltà' a Cristo e 'adattamento' alle nuove situazioni", en *Ri Lit* 41/4 (1974), 490-506; ID., "Gli effetti dell'unzione degli infermi", en *Salesianum* 38 (1976), 3-41 [1].

LOS DATOS TRADICIONALES SOBRE LA "EXTREMA UNCION"

A mediados del siglo XII, se inicia en la reflexión teológica el tratado de sacramentos. Antes de que la unción de enfermos fuera denominada expresamente sacramento en algún documento eclesiástico, aparece incluida en los primeros tratados de sacramentos de la Escolástica. Estos se refieren a la "unción solemne" o a la "unción de enfermos" (todavía no se habla de "extrema unción"), que estaba en uso en la práctica litúrgica de la Iglesia (como acabamos de ver

[1] Otros títulos de interés sobre el mismo tema: JEDIN, H., *Historia del concilio de Trento* 3 (Pamplona 1975), MARCOTE, E., "L'extrême-onction et la mort d'après saint Thomas d'Aquin", en *Revue de l'Université d'Ottawa* 30 (1960), 65-68, PEDRINI, A., "Il dato pneumatologico e la dimensione epicletica nel nuovo rito dell'unzione degli infermi", en *EL* 89/5-6 (1975), 345-370.

en el capítulo anterior), y figuraba tanto en los sacramentarios como en las colecciones canónicas anteriores a esta época.

Las principales cuestiones que la teología escolástica estudia acerca del sacramento de la unción aparecen ya en las breves síntesis de los escritos de *Sentencias* y se refieren a su institución, al carácter del óleo sagrado y significado de las unciones, a sus efectos y a la posibilidad de que pueda o no repetirse[2].

Pedro Lombardo recoge las ideas de los primeros escolásticos y elabora ya un tratado sobre el sacramento de la unción, en el que trata de sistematizar estas cuestiones:

— distingue la unción de los enfermos de las unciones de los sacramentos del bautismo y de la confirmación ("quae fit in extremis, oleo per episcopum consecrato");

— relaciona su institución con el texto ya citado de Santiago;

— señala un doble fin o efecto de la unción: el perdón de los pecados y el alivio de la enfermedad (distingue entre el *sacramentum* —la unción exterior— y la *res sacramenti* —la unción interior—);

— en cuanto a la posibilidad de que la unción pueda reiterarse —tema que tocan con especial atención todos los escolásticos—, el Maestro de las Sentencias diferencia a la unción de los sacramentos initerables (bautismo, confirmación y orden) y opina que no hay razones que se opongan a la reiteración de este sacramento, que es "medicina" y oración, remedio para la enfermedad del cuerpo y del alma[3].

A esta última cuestión responde brevemente Sto. Tomás, dicien-

[2] Entre estos escritos, pueden señalarse las *Sententiae Hermanni* (PL 138, 1144-1145), las *Sent Parisienses* (LANDGRAF, A , "Ecrits théologiques de l'ecole d'Abelard", en *SSL* 14 (1934), 47-48), el tratado de sacramentos atribuido al maestro Simón y el *Tractatus de septem sacramentis* de la Biblioteca Nacional de Madrid (WEISWEILER, H , "Maître Simon et son groupe de sacramentis", en *SSL* 17 (1937), 42-45, 93-94) En la *Summa Sententiarum* de Odón de Lucas, el tratado de la Unción apenas ocupa una columna (PL 176, 153-154) Cf WEISWEILER, H , "Das Sakrament der letzten Oelung in den systematischen Werken der ersten Fruhscholastik", en *Scholastik* 7 (1932), 321-353, 524-560)

[3] *IV Sent* , dist 23 PL 192, 899-900 Con cierta inseguridad se refieren a este tema otros escolásticos contemporaneos, que admiten al respecto opiniones dispares Las *Sentencias* del futuro Papa Alejandro III, Maestro Rolando, oponen a la repetida frase, "nulli sacramento est iniuria facienda", que se aduce en contra de la reiteracion de la uncion, la costumbre de la Iglesia de administrar este sacramento cuantas veces "aliquis ad mortem infirmatur", no se trata en este caso —dice Rolando, recogiendo la explicacion que dan también otros teólogos— de una reiteracion del sacramento, siempre que se utilice el mismo óleo consagrado, la reiteracion ilegítima estaría en consagrar de nuevo un oleo ya consagrado Cf GIETL A. M , *Die Sentenzen Rolands, nachmals Papstes Alexander III* (Friburgo Br 1891), 261-262

do que la unción puede "sine sui iniuria" reiterarse, ya que sus efectos —"sanitas corporis et mentis"— pueden perderse después de haberse recibido[4]. El Doctor Angélico confirma también la opinión común entre los escolásticos de que la unción es el sacramento de los moribundos, "exeuntium", "ultimum remedium quod Ecclesia potest conferre", "sacramentum extremae unctionis"[5]. El Doctor Sutil va más allá en este último punto, considerando que la principal finalidad de la unción es disponer al enfermo para una purificación total y definitiva. Según Santo Tomás, la institución del sacramento de la unción debe atribuirse a Jesucristo, si bien el Maestro confió a los apóstoles su promulgación[6].

En cuanto a los efectos de la unción, la Alta Escolástica considera que los espirituales, es decir, aquellos que disponen al moribundo para el acceso a la gloria, son principales y prioritarios respecto a la "sanitas corporis"[7]. Enlazando con la doctrina de la Primera Escolástica, los grandes teólogos medievales ven incluso en la última unción un anticipo de la gloria eterna y una renuncia definitiva al mundo[8].

A partir del siglo XIII, la unción de enfermos figura en los documentos públicos de la Iglesia bajo la denominación de "extrema unción". Así aparece por vez primera en el I concilio de Lyon (a. 1245)[9]. En el *Decretum pro Armenis* (a. 1439), figura en quinto lugar en el orden de los sacramentos bajo el nombre de "extrema unctio"[10], al igual que en el concilio de Trento. En el Decreto para los Armenios del concilio de Florencia se recoge lo esencial de la práctica cristiana y de la doctrina escolástica sobre la unción[11].

El concilio de Trento introduce pocas modificaciones al respecto y contribuye de forma decisiva a que el sacramento de la unción

[4] *Suppl*, q 33, a 1, *Cont Gent* IV, c 73

[5] *Suppl*, q 32, a 2

[6] *Sent IV*, d 23, q u, *Suppl*, q 29, a 3

[7] *Suppl*, q 30, a 1 y 2, q 32, a 2 ad 2

[8] Cf WEISWEILER, H, "Maître Simon et son groupe de sacramentis", en loc cit, 43 y 94, *Suppl*, q 32, a 2c

[9] D 451 DS 833, la profesión de fe propuesta a los valdenses en tiempos de Inocentio III, a 1208, la llama "unctionem infirmorum" D 424 DS 794

[10] D 700 DS 1324

[11] Según el *Decreto para los Armenios*, el óleo bendecido por el obispo constituye la materia del sacramento, el enfermo en peligro de muerte es el sujeto del sacramento, las unciones son siete en ojos, oídos, nariz, boca, manos, pies, riñones, la formula de oración que se pronuncia en cada una de las unciones tiene un carácter deprecativo, el ministro es el sacerdote, el efecto es la salud espiritual y, en cuanto conviene, tambien la corporal D 700 DS 1324

siga en lo sucesivo relacionándose con el momento de la muerte. La enseñanza de Trento sobre el sacramento de la unción de enfermos figura al final de la sesión XIV, dedicada preferentemente al sacramento de la penitencia, y se formula en tres capítulos y cuatro cánones, más una breve introducción en la que se presenta este sacramento como "consumativo" de la vida cristiana y defensa para el momento final.

La atención que los padres de Trento dedican a este sacramento es secundaria en cuanto al tiempo y al interés, si se compara con otros temas y en especial con el de la penitencia, al que va unido [12]. El método seguido es similar al que se aplica con otros sacramentos, teniendo directamente en cuenta los "errores" enseñados por los protestantes. Estos negaban la sacramentalidad de la unción y la fidelidad de la práctica de la Iglesia al texto de Santiago, que, por otra parte, consideran perteneciente a una carta incorporada tardíamente al canon bíblico [13].

En relación con la doctrina enseñada comúnmente por los teólogos de la época, Trento suaviza la vinculación de la unción con la situación de grave enfermedad, cuando dice que la unción va destinada a los enfermos y a aquellos principalmente *(praesertim)* que están en peligro de muerte y cuando afirma que este sacramento puede recibirse de nuevo si el enfermo recuperado vuelve a recaer en la enfermedad [14]. Por otra parte, Trento afirma solemnemente que la extrema unción es un sacramento instituido por Cristo, insinuado por Marcos y promulgado por el apóstol Santiago, y señala el efecto o *res* del sacramento: una gracia del Espíritu Santo, con la que el enfermo se purifica de sus pecados, aumenta su confianza en la misericordia divina, puede obtener la salud corporal si conviene a su salvación, encuentra fuerza para llevar la carga de su enfermedad y resiste las tentaciones del enemigo [15]. También el *Catechismus Romanus*, editado por Pío V en 1556, alude a estos efectos de la unción [16].

[12] Cf DUVAL, A , art cit , 137-142

[13] Lutero se refiere con bastante amplitud a la "extremaunción" en *De captivitate babylonica* (a 1520), para rechazar los diversos argumentos en que apoya la Iglesia su sacramentalidad, aprueba, sin embargo, su uso como tradición de la Iglesia y auxilio que puede ofrecer al enfermo la confianza en el perdón y la paz, *Martin Luthers Werke* (ed Weimar), 6, 497-573 (espec 567-571, trad española, EGIDO, T , op cit , 149-152), cf NICOLAU, M , op cit , 96-105

[14] D 910 DS 1698

[15] D 926 DS 1716 (se alude a Mc 6,13) D 909, 927, DS 1696, 1717 (cp 2, c 2)

[16] Cf FEINER, J , op cit , 491-492.

LA UNCION DE ENFERMOS EN LA RENOVACION TEOLOGICA Y PASTORAL DE LA IGLESIA

La actual renovación del sacramento de la unción de enfermos va situada en el contexto general de la renovación teológica, litúrgica y pastoral de los sacramentos, que tiene su referencia central en el concilio Vaticano II; pero obedece al mismo tiempo a razones que afectan especialmente a este sacramento. La primera de ellas es la constatación de que la "Extrema Unción", tal como se ha venido concibiendo y practicando en la Iglesia durante muchos siglos, no responde adecuadamente a las verdaderas finalidades del sacramento. La forma de administrarlo, las condiciones físicas y morales del enfermo a quien ordinariamente se dirigía, las actitudes de la comunidad cristiana cara a su celebración, impedían o dificultaban grandemente el que este sacramento fuera verdaderamente edificante y provechoso para el enfermo y la comunidad que le acompañaba.

Algunas de las causas que determinaban esta situación estaban relacionadas con la misma concepción del sacramento, en cuanto iba destinado al moribundo y suscitaba necesariamente en el enfermo y familiares actitudes de miedo o reserva, aunque sólo fuera por la natural resistencia a reconocer que había llegado el momento de partir de este mundo. No era tanto la idea que podía evocar el nombre de "extrema unción" cuanto una mentalidad, todavía hoy difícil de superar, que ligaba inevitablemente este sacramento con el momento de la muerte[17].

Unido a esto, estaban las dificultades en orden a realizar una celebración serena y gratificante del sacramento en un momento en que podían coincidir una serie de circunstancias relacionadas con las atenciones que requería el enfermo en tan extrema situación de parte de la asistencia médica o sanitaria o en relación con los familiares. Los esfuerzos pastorales por superar estas dificultades, tanto en la mentalidad como en la conducta de los cristianos, se encontraban frecuentemente con la obstinada realidad, todavía no superada, de que el sacramento de la unción quedaba indebidamente retrasado y debía celebrarse de una forma precipitada, disimulada y casi oculta[18].

[17] Sobre el sentido cristiano de la muerte, cf DENIS, H , "Quant meurt l'extrême-onction Essai sur le renouveau de l'onction des malades", en *LuV* 138 (1978), 67-79 numero monografico dedicado al tema de la muerte, en el que colaboran ademas, C Almedal, X Plassat, L-V Thomas, R Duval, V Strada, E Nodet y J Pohier

[18] No faltan ejemplos de unciones edificantes en la vida de Domingo Savio, escrita por su propio maestro, Juan Bosco, se recoge el fervor con que este muchacho de quince años se disponía a recibir los santos óleos "Oh Señor, perdona mis pecados, yo os amo y os quiero amar eternamente Este sacramento, que por vuestra

El hecho de que la administración de la unción estuviera muy relacionada con la de otros sacramentos, como la confesión y el viático, que tienen un significado especial cuando se administran al enfermo en peligro inminente de muerte, contribuía igualmente a diluir y oscurecer el valor propio de la unción en el conjunto de los corrientemente llamados "últimos sacramentos". En la mentalidad del creyente común, al igual que en la teología y en la misma valoración práctica de la pastoral eclesiástica, la unción se considera un sacramento "menor", menos necesario, si se compara con la importancia de la confesión y de la eucaristía.

Esta situación, bastante generalizada en la pastoral universal de la Iglesia, según creemos, ha puesto de manifiesto que la unción, no menos que otros sacramentos, necesitaba someterse a una profunda revisión. La renovación ha sido favorecida en un principio por una mayor atención y sensibilidad de la pastoral católica hacia la problemática del enfermo en el nuevo entorno de la sociedad actual. Especialmente en Francia, alrededor de los años cincuenta, se percibe un esfuerzo especial por acercar el sacramento de la unción a la sensibilidad del enfermo[19]. Las peregrinaciones de enfermos al santuario mariano de Lourdes, que proceden no solamente de Francia, sino del mundo entero, y posteriormente el fenómeno similar que se produce en torno al santuario de Fátima, vienen a impulsar en la Iglesia una pastoral del enfermo que no se limita a los últimos auxilios, sino que tiene en cuenta la compleja y permanente realidad de los enfermos, necesitados de una constante atención humana y espiritual que llene su vida y alimente sus esperanzas.

La organización hospitalaria, que especialmente en los países desarrollados alcanza progresivamente a mayor número de personas que durante un período más o menos largo de tiempo viven la experiencia de la enfermedad, está contribuyendo a crear en la sociedad una mayor familiaridad con el hecho de la enfermedad y reclama de parte de la asistencia religiosa un mayor esfuerzo en orden a ofrecer una respuesta adecuada a las exigencias humanas, morales y espirituales del enfermo que cuenta con unos derechos reconocidos por la sociedad. En este contexto, la enfermedad no

infinita misericordia permitís que reciba, borre de mi alma todos los pecados que he cometido con los oídos, con los ojos, con la boca, con las manos y con los pies, que sean mi cuerpo y mi alma santificados por los méritos de vuestra pasion Amen", cf FIERRO, R , *Biografía y escritos de San Juan Bosco* (Madrid 1955), 846

[19] La Asamblea Plenaria del Episcopado francés aprueba en esta epoca el "Directoire pour la pastoral des sacrements", cf *MD* 27 (1951), 137-145, nota sobre la "Celebratión communautaire de l' onction des malades", en ibíd 104 (1970), 144-150

puede contemplarse como una situación genérica límite, sino que ha de verse teniendo en cuenta las diversificaciones y complejidades del ser humano; ni puede considerarse una simple situación de tránsito hacia el más allá, ya que constituye una realidad humana que puede subsistir de forma muy prolongada.

Otro fenómeno que se ha hecho especialmente activo, dentro de los movimientos cristianos carismáticos, es el de las curaciones atribuidas a la influencia de la fe[20]. Con él se demuestra que el hombre moderno sigue creyendo en el poder de unas fuerzas superiores a las de la ciencia y de la técnica médica y sigue esperando en el auxilio de unas creencias religiosas que le ofrecen la salud en un sentido superior y más seguro, más entero y pleno.

Pero la renovación del sacramento de la unción procede también de la teología, que intenta analizar los datos de la Escritura, de la Tradición y del Magisterio de la Iglesia con una hermenéutica crítica y rigurosa, que permita descubrir el hilo de conducción que enlaza la obra de Cristo con la acción del Espíritu en el seno de la Iglesia. A la luz de estos datos, la sacramentalidad de la unción de enfermos se edifica sobre la estructura sacramental de la misma Iglesia, que prolonga en el tiempo (en la humanidad histórica) la presencia de Cristo y acerca a los hombres, como instrumento del Espíritu, la riqueza de su gracia.

Los temas clásicos del tratado de la unción de enfermos —su institución, los elementos que lo constituyen, su significado y sus efectos, las condiciones requeridas para su celebración de parte del ministro y del sujeto del sacramento— han de verse desde la fe y la praxis de la Iglesia, que a través de los diversos signos sacramentales intenta revelar y comunicar a los creyentes la abundancia de la gracia de Jesucristo. El origen divino de los sacramentos no se deduce solamente de unos textos bíblicos, sino de la fe y de la práctica de la Iglesia, que, guiada por el Espíritu, se mantiene fiel a la voluntad de Jesucristo y de los apóstoles[21].

Lo esencial en la práctica de la unción de los enfermos está en la ayuda de Cristo al enfermo, ayuda que se instrumentaliza a través de la oración y de la acción de aquellos que son sus enviados. Obrando así, la Iglesia sigue el ejemplo de Cristo y manifiesta su amor y su gracia hacia quienes son objeto de su compasión y de su acción salvadora. La Iglesia ofrece al enfermo lo que Cristo puede darle, que es la ayuda de su poder y de su gracia para que se sienta

[20] Cf FLIPOT, G , "Maladie et guérison dans le renouveau charismatique", en *LV* 40/3 (1985), 315-326

[21] Cf DIDIER, J -CH , art cit , 62-63

acogido y asistido por él, dispuesto a sobreponerse a la enfermedad y confiado siempre en que la victoria de Cristo sobre el pecado y la muerte es la victoria de todos los que se acogen a él.

En las rápidas alusiones que el concilio Vaticano II hace al sacramento de la unción de enfermos, se tienen ya en cuenta algunos de los aspectos sobre los que la pastoral de este sacramento venía proponiendo un cambio. La constitución sobre la *Sagrada Liturgia* muestra discretamente su preferencia por el nombre de "unción de enfermos" (en lugar de "extrema unción") y suaviza el concepto de "peligro de muerte", anteponiendo a esta expresión el verbo *incipit* (inicio de peligro de muerte) y relacionándolo con la enfermedad o vejez[22].

SIGNIFICADO DE LA UNCION DE ENFERMOS

Lo primero que hay que destacar en el signo sacramental de la unción de enfermos es su relación con la enfermedad corporal. En ningún otro sacramento encontramos esta referencia explícita a la integridad corporal del cristiano que, por otra parte, podría considerarse apriorísticamente fuera de la intención y del contenido de la salvación cristiana. Esto significa que la enfermedad merece una atención particular y específica en la obra de Cristo y en la misión de la Iglesia. La conducta de Cristo y de los apóstoles en relación con los enfermos viene a confirmar este supuesto.

A partir de aquí, hemos de preguntarnos acerca de las connotaciones que la enfermedad tiene a la luz de la fe cristiana y del Evangelio. Evidentemente, cuando hablamos de enfermedad, lo hacemos en un sentido general y real, es decir, en cuanto la enfermedad constituye un impedimento corporal (físico o psíquico) serio y un peligro para la vida del hombre. Si la salud es una condición necesaria para el normal desenvolvimiento de la vida del hombre, la enfermedad es una limitación esencial de la existencia humana que, por afectar directa y globalmente a la realidad misma de la persona, condiciona profundamente su libertad y su quehacer, limita radicalmente sus posibilidades en lo que afecta al sentido mismo de la vida, que depende en gran medida del puesto y de la tarea que

[22] *SC* 73; indica aquí también el concilio algunas normas prácticas para la reforma del rito de la unción de enfermos (n. 74-75). La Constitución sobre la Iglesia se refiere simplemente a los enfermos *(aegrotantes)*, a quienes asocia con Cristo paciente y encomienda para su alivio y salvación *(LG* 11). El decreto sobre el *Ministerio y vida de los presbíteros*, dice también: "oleo infirmorum aegrotantes alleviat" *(PO* 5).

el hombre asume en la sociedad. Consiguientemente, la enfermedad afecta también al compromiso cristiano y es una prueba difícil para el creyente que se ha comprometido seriamente en la obra de Dios y de su reino.

La enfermedad es además una amenaza palpable y personal, constatable para quien la padece y para quienes se sienten de algún modo relacionados con el enfermo; que apunta, aunque sea vagamente y de lejos, a la finitud temporal de la vida humana y acerca a la conciencia del hombre esa realidad desde una experiencia viva y concreta de lo que es la flaqueza de la naturaleza humana. La enfermedad es una forma radical de "pobreza", de la que no está libre ningún ser humano y que enfrenta necesariamente al hombre con las limitaciones y, en definitiva, la caducidad de su propia condición humana[23].

El enfermo está por esto especialmente necesitado de los demás, depende vitalmente de la ayuda que le presten los otros. La acción de Cristo y de la Iglesia para con el enfermo va situada fundamentalmente en el plano de la fe. Significa en primer lugar que la gracia de Cristo quiere venir en ayuda del enfermo, capta su necesidad radical, responde al reclamo de quien se encuentra enfrentado a la flaqueza de su naturaleza. El sacramento de la unción de enfermos indica por tanto, en primer lugar, que la gracia de Cristo se acerca al enfermo, reconoce y compadece su situación, percibe y manifiesta que el enfermo se encuentra en un momento clave de su existencia y en esa circunstancia le ofrece su ayuda.

La ayuda que la gracia de Cristo ofrece al enfermo va dirigida al fondo mismo de su ser, quiere ser una respuesta a la profunda pobreza que el enfermo siente en su interior. No se dirige directamente a su dolencia física ni tampoco directamente a la dolencia espiritual que el enfermo puede sentir en su propia alma, sino a aquello que está detrás de ambas dolencias y que puede verse afectado por ellas, que es la estructura íntima de la persona, destinada a la salvación en la integridad de su ser[24].

La obra de la salvación y de la gracia ve en la enfermedad corporal del cristiano una situación de debilidad y de sufrimiento humano, que requiere un auxilio concreto y cercano, que sea percibido tanto en el cuerpo como en el espíritu, que sirva para superar los males de cualquier tipo que acompañan a la enfermedad y para recuperar las fuerzas que disponen al hombre a enfrentarse a su

[23] Cf. MOURLON BEERNAERT, P., art. cit., 623-627.

[24] Cf. COLOMBO, G., "Aspetti teologici, antropologici e liturgico-pastorali del Rito dell'Unzione degli infermi", en *RiLit* 61/4 (1974), 518-529 (espec. p.526-527).

dolencia con fortaleza y esperanza. Para las enfermedades del cuerpo, hay remedios que ofrece la medicina; pero la salud está en último término en manos de Dios. Para los pecados, hay también diversos medios de curación como el sacramento de la penitencia y la contrición de corazón; pero la unción quiere purificar y fortalecer al ser humano de manera especial, justamente cuando el hombre siente la miseria de su envoltura humana[25].

La acción de Cristo y de la Iglesia para con los enfermos se sitúa plenamente en el plano de la mediación divina. Es Dios quien tiene poder sobre la enfermedad, el pecado y la muerte. La gracia de la unción no puede equipararse al remedio medicinal en lo que se refiere a suprimir el dolor o curar la enfermedad, pero ofrece mucho más que una medicina en lo que se refiere a la superación de la enfermedad. A la luz de la fe, ésta no es sólo un episodio humano, sino un fenómeno natural de la existencia que hay que asumir sin temor y que, aun en en el caso de que pueda conducir a la muerte, no es la última realidad en la vida del hombre; no es sólo una dolencia del cuerpo, sino también una situación que invita al creyente a superar la "tentación" de olvidar el sentido hondo de su vida.

La Iglesia es la encargada de hacer visible, real y auténtica esa mediación. Su oración, que es la oración de Cristo y de los miembros de su cuerpo, es un signo de solidaridad y de caridad a través del cual la Iglesia se acerca a los enfermos que no pueden por su estado acercarse a la comunidad y participar activamente en su oración, y les muestra su presencia y apoyo en tan difícil trance. La unción con el óleo consagrado es el signo de la presencia de la Iglesia entera, representada por los presbíteros en comunión con el obispo, al lado del enfermo; el signo de la acción del Espíritu que pone sobre el miembro sufriente de la Iglesia, sobre su cuerpo y su espíritu, sobre la integridad de su persona, el amor y el poder de la gracia de Jesucristo[26].

Si todos los sacramentos tienen una dimensión escatológica, en la unción de enfermos esta dimensión aparece especialmente subrayada, ya que la enfermedad es signo de la caducidad del cuerpo mortal, cuya corrupción es semilla de incorrupción y de inmortalidad[27]. La unción con el óleo consagrado evoca la unción de Cristo

[25] Según Tomás de Aquino, el efecto secundario de la unción, que es la salud corporal, depende del principal, que es la salud espiritual; *Suppl.*, q.30, a.2c.

[26] A. Pedrini explica el efecto del sacramento de la unción a la luz del texto de Pablo, Rom 8,26-27, donde se dice que "el Espíritu viene en ayuda de nuestra flaqueza"; cf. art. cit., 351-353.

[27] 1 Cor 15,35-58.

en Betania poco antes de su muerte[28] y es, según la simbología bíblica, signo de la acción del Espíritu. El significado de la acción del Espíritu en la unción de enfermos, a tenor de las fórmulas litúrgicas empleadas para su bendición y en el rito de la unción, va relacionado con la debilidad del hombre enfermo, necesitado de la ayuda del Espíritu en su lucha contra las fuerzas tanto físicas como espirituales del mal[29].

En cuanto acción sacramental de Cristo, la unción prolonga en la Iglesia la misericordia de Cristo sobre los enfermos y manifiesta su bondad y poder, su voluntad de destruir las fuerzas del mal en el hombre (tanto el pecado como la enfermedad y la muerte), de devolver a las criaturas de Dios la perfección perdida[30].

Para la Iglesia, llamada a hacer visible la acción de Cristo y del Espíritu ante el cristiano enfermo, la unción es un reto en orden a atender a los enfermos con una pastoral verdaderamente comunitaria y participativa, que tenga en cuenta tanto la dimensión oracional y religiosa como la asistencial y caritativa, que se acerque a la realidad en que vivimos, donde los diversos colectivos de enfermos exigen una dedicación específica y organizada, que sea perseverante y generosa, realista y humana, apta para comunicar la "buena nueva" a quien se encuentra afligido por la enfermedad.

[28] Jn 12,1-8; Mc 14,3-9; Mt 26,6-13.

[29] El propio concilio de Trento alude a esta acción del Espíritu a través del sacramento de la unción; D 909 DS 1696.

[30] Mt 11,2-6; Rom 8,20-25.

LITURGIA Y PASTORAL DE ENFERMOS EN LA ACTUALIDAD

BIBLIOGRAFIA

Sobre el contenido de este capítulo, cf. BUENO ROCHA, J., "Pastoral del enfermo en la familia y en la parroquia", en VV. AA., *Los sacramentos de los enfermos* (Madrid 1974), 89-109; GODEFROY, L., "Extrême-onction, V. Questions morales et pratiques", en *DTC* 5/2 (París 1939), 2014-2022; MAYER-SCHEU, J., "La pastoral sanitaria. Principios para una nueva orientación", en *Concilium* 119 (1976), 423-436; OÑATIBIA, I., "La unción de los enfermos: condiciones para una renovación sacramental", en *Concilium* 119 (1976), 437-445; ORTEMANN, C., "La pastoral des sacrements auprès des malades", en *MD* 113 (1973), 115-132; SARMIENTO FRANCO, A., "Aspectos morales y prácticos del sacramento de la Unción de enfermos", en *Theologica* 8/2 (1973), 238-250; TRIACCA, A. M., "Unzione degli infermi. Contributo ad una relettura dei documenti conciliari e posconciliari", en *Salesianum* 36 (1974), 69-96; VV. AA., "Pastoral sanitaria. Todos responsables", en *Labor Hospitalaria* 185 (1982), 124-185[1].

PRINCIPALES PRESUPUESTOS

La constitución conciliar *Sacrosanctum Concilium*, promulgada en diciembre de 1963, señala algunos de los aspectos llamados a ser renovados en la liturgia del sacramento de la unción de enfermos: "Además de los ritos separados de la unción de enfermos y del viático, redáctese un rito continuado, según el cual la unción sea administrada al enfermo después de la confesión y antes de recibir el viático". "Adáptese, según las circunstancias, el número de las

[1] Otros títulos de interés sobre el mismo tema: DENIS, H., "Quant meurt l'extrême-onction. Essai sur le renouveau de l'onction des malades", en *LuV* 138 (1978), 67-79; OÑATIBIA, I., "La eucaristía en la enfermedad y en la muerte", en *Los sacramentos de los enfermos*, op. cit., 111-135; VV. AA., "A qui doit-on donner l'onction des malades?", en *MD* 113 (1973), 86-102; OURY, G. M., "L'onction des malades. II. Presentation et commentaire", en *Esprit et Vie* 10 (1973), 146-149; SICARD, D., "Le Viatique: perspectives nouvelles", en *MD* 113 (1973), 103-114.

unciones y revísense las oraciones correspondientes al rito de la unción, de manera que respondan a las diversas situaciones de los enfermos que reciben el sacramento"[2].

En noviembre de 1972, el papa Pablo VI firma la constitución apostólica *Sacram Unctionem infirmorum,* por la que se determinan algunos cambios que afectan a la materia, forma y celebración del sacramento:

— puede usarse aceite de oliva o vegetal (debidamente bendecido);

— se simplifica el número de unciones (en caso de necesidad, basta hacer una sola unción);

— la oración que acompaña a las unciones debe recitarse una sola vez, se refiere a los diversos efectos del sacramento y a la acción del Espíritu y se inspira enteramente en el texto de Santiago 5,15. En el *Ritual,* dicha oración consta de dos partes, que van separadas por la respuesta de la comunidad[3].

El *Ritual de la Unción, "Ordo unctionis infirmorum eorumque pastoralis curae"* (OUI), en vigor en la Iglesia latina desde finales de 1973, parte de un concepto amplio de grave enfermedad y admite la reiteración de la unción en caso de que el enfermo recuperado vuelva a recaer en la enfermedad o ésta entre en una fase más peligrosa y crítica, según establece la constitución citada de Pablo VI. La "gravedad" de la enfermedad ha de juzgarse, según dicen los "Praenotanda", "sin ninguna clase de angustia"[4].

De acuerdo con el mandato de la constitución sobre la Liturgia de redactar un rito continuado de los sacramentos de enfermos, además del rito separado de la unción, el OUI contempla cuatro tipos de celebraciones relacionadas con la pastoral de los enfermos:

1. Visita y comunión de los enfermos.
2. Rito de unción fuera y dentro de la misa.

[2] *SC* 74 y 75.

[3] "Por esta santa unción y su bondadosa misericordia (parte de la fórmula antigua), te ayude el Señor con la gracia del Espíritu Santo" (R. Amén). "Para que, libre de tus pecados, te conceda la salvación y te conforte en la enfermedad" (R. Amén).

[4] *OUI,* n.8 y 9. Los "Praenotanda" señalan algunos casos particulares de enfermedad en los que puede administrarse la unción, como cuando un enfermo vaya a ser operado de una grave enfermedad o un anciano se vea seriamente debilitado en sus fuerzas o en casos de niños que comprenden el significado del sacramento; *OUI,* 10-12. Las "Orientaciones" del OUI español subrayan que la Unción es el "sacramento específico de la enfermedad y no de la muerte", mientras que el sacramento del "tránsito de esta vida" es el Viático; *OUI,* 47c; 65. El "peligro de muerte" por enfermedad o vejez, al que se refieren la *SC* (n.73), la constitución *Sacram Unctionem infirmorum,* el *OUI* (n.8) y el *CIC* (c.1004), no es siempre un criterio muy esclarecedor; cf. GY, P.-M., art. cit., 43-44.

3. Administración del Viático dentro y fuera de la misa.
4. Rito continuo de Penitencia, Unción y Viático.

A semejanza del *Ritual de la Penitencia,* el OUI deja a la competencia de las Conferencias Episcopales y aun del ministro del sacramento la aplicación de algunas normas generales, teniendo en cuenta las "necesidades de cada país" y las situaciones particulares de cada caso[5].

Objeto al que prestan especial atención tanto los "Praenotanda" como las "Orientaciones" del OUI es el de explicar el verdadero significado del sacramento de la unción y el sentido y alcance de sus efectos[6]. Los "Praenotanda" están más atentos a una celebración del sacramento que ayude a una mayor purificación interior; las "Orientaciones" se fijan especialmente en la relación del sacramento con la enfermedad corporal, tratando de diferenciar lo que es remedio de la medicina y efecto del sacramento, sin que ello signifique una independencia entre ambas ayudas[7].

Otra preocupación fundamental del OUI es la de situar el sacramento de la unción en el contexto de una pastoral de atención y cuidado de los enfermos. Sin ella, será imposible cualquier intento de renovación del sacramento. La atención de la Iglesia a los enfermos empalma con la conducta de Cristo, es constante en la tradición de la Iglesia y exige en la actualidad la colaboración de todos los cristianos. Los "Praenotanda" de la edición típica y, sobre todo, las "Orientaciones" del OUI dedican a estas cuestiones amplio espacio[8]. Volveremos a ello más adelante.

[5] *OUI*, 38 y 40. Sobre el *Ritual de la Unción de enfermos,* cf. BROVELLI, F., "Il nuovo rituale dell'unzione degli infermi", en *Anime e Corpi* (1975), 257-281; CAVEDO, R., "Temi biblici del lezionario per gli infermi", en *RiLit* 61/4 (1974), 530-547; COLOMBO, G., "Aspetti teologici...", art. cit., 518-529; DELGADO, R., "Líneas de renovación de la pastoral de la unción de los enfermos", en *Communio* 5 (1983), 445-453; FARNES, P., "Líneas de fuerza del nuevo ritual de la unción de enfermos", en VV. AA., *Los sacramentos de los enfermos* (Madrid 1974), 65-88; GY, P.-M., "Le nouveau rituel romain des malades", en *MD* 113 (1973), 7-28; LARRABE, J. L., "El nuevo ritual de la unción de enfermos", en *Lumen* 22 (1973), 97-112.

[6] Los "Praenotanda" recogen y completan, en el n.6, lo que al respecto dice el concilio de Trento y citan la constitución apostólica sobre el sacramento de la unción; cf. notas 14 y 15 del capítulo anterior. En el n.7 destacan el valor de la fe del ministro, del enfermo y de la Iglesia, "que mira a la muerte y resurrección de Cristo, de donde brota la eficacia del sacramento". Las "Orientaciones" tienen muy en cuenta el efecto del sacramento en orden a "la salud y restablecimiento del enfermo"; *OUI*, 65-69.

[7] Las oraciones elegidas por el OUI para la bendición del óleo y para la unción expresan por sí mismas con equilibrio y sobriedad el doble efecto del sacramento; cf. *OUI*, 140-149.

[8] *OUI*, 5; 32-37; 47a; 48-52; 57-58.

EL RITO DE LA UNCION DE ENFERMOS

El OUI presenta un rito "ordinario" de unción de enfermos, en el que vamos a fijarnos en este momento, prescindiendo de las distintas modalidades que puede adoptar en la práctica, como veremos enseguida. El rito puede celebrarse en casa del enfermo, en el sanatorio, en la misma iglesia si se trata de enfermos que pueden hacerlo así o en otro lugar conveniente. El ministro del sacramento es el sacerdote (presbítero u obispo), correspondiendo al párroco y sus colaboradores ejercerlo de forma ordinaria; pueden participar varios sacerdotes en la administración del sacramento, lo cual contribuye a destacar la colegialidad del presbiterado y la importancia que la Iglesia da a su oración en favor del enfermo[9].

El esquema general de la celebración es el mismo que se ha adoptado normalmente después del Concilio para el conjunto de los sacramentos. Después de un saludo a los presentes y una invitación a participar en el acto litúrgico, se hace un acto penitencial (salvo que el penitente se haya confesado antes), al que sigue la liturgia de la Palabra. Esta primera parte de la liturgia puede terminar con una letanía u oración de los fieles, que podría también hacerse en otro momento del rito, y con el rito de imposición de manos que el sacerdote hace en silencio y que pueden hacer a la vez los sacerdotes que le acompañan[10]. Después de la "liturgia del sacramento", el rito concluye con el rezo de la oración dominical y la bendición a los presentes.

El momento central del rito o "liturgia del sacramento" se compone de estos actos: la bendición del óleo, en el caso en que sea preciso hacerlo, o, de forma ordinaria, una oración de acción de gracias sobre el óleo bendecido; la unción que se hace al enfermo en la frente y en las manos (en caso de necesidad, basta una sola unción en la frente o en otra parte conveniente del cuerpo), pronunciando una sola vez las palabras que acompañan a la unción y, finalmente, una oración, que admite diversas fórmulas según las circunstancias, pidiendo por la salud espiritual y corporal del enfermo[11].

[9] *OUI*, 123 y 16-19; CIC, c. 1003.

[10] *OUI*, 125-139. Con la recuperación del rito de imposición de manos, que estuvo en uso en la práctica de la unción de enfermos en la antigüedad, se acentúa la relación del sacramento con la gracia del Espíritu Santo; al hacerlo en silencio, se destaca el valor expresivo que el rito tiene por sí mismo; cf. GY, P.-M., art. cit., 39. Las fórmulas que pueden utilizarse para cada uno de estos actos son distintas; la lectura bíblica puede igualmente elegirse según parezca oportuno, y la explicación o comentario al texto bíblico es opcional; *OUI*, 140-153.

[11] *OUI*, 23, 140-149.

La bendición del óleo de los enfermos, que "se hace normalmente en la misa crismal que celebra el obispo en el día de Jueves Santo", es de una antigüedad excepcional en la liturgia cristiana y tiene suma importancia en la práctica de la unción de los enfermos. El actual OUI quiere atenerse a la tradición latina de usar ordinariamente el óleo consagrado por el obispo o por quien a él se le equipara en el Derecho, pero permite que "en caso de necesidad" pueda ser el propio ministro del sacramento de la unción quien bendiga el óleo[12].

La oración *Emitte* de bendición del óleo destaca en la tradición litúrgica romana por su antigüedad y su pervivencia en los diversos sacramentarios; es una epíclesis, en la que se pide la curación de toda enfermedad y la santificación de todo el ser humano, de acuerdo con la concepción integral del hombre que nos da la Biblia[13]. La oración de bendición del óleo que propone en primer lugar el OUI se inspira muy de cerca en dicha plegaria; en ella se pide que el Espíritu descienda sobre el óleo, "para que cuantos sean ungidos con él, sientan en cuerpo y alma tu divina protección y experimenten alivio en sus enfermedades y dolores"[14].

LA PASTORAL DE ENFERMOS

El OUI no se reduce a presentar el rito de la unción de enfermos, sino que ha querido abarcar desde su propio título la "pastoral de enfermos". En esta pastoral podemos señalar dos campos: el que se refiere a la celebración sacramental y el que mira de forma más amplia a la atención que la Iglesia debe prestar a los enfermos.

Por lo que se refiere a la celebración de la unción, el OUI contempla diversas modalidades de celebración que tienen en cuenta el carácter de un sacramento que va muy ligado a otros, como la penitencia y la eucaristía, el hecho de que pueda coincidir con un momento crítico para la vida del creyente y la posibilidad de que se celebre dentro de la misa o en una gran concentración de fieles.

Si la unción se confiere dentro de la misa, sea en la iglesia o, con permiso del ordinario, en casa del enfermo o en el sanatorio, se

[12] *OUI*, 21-22. Cf. cp.1.

[13] "Que El, el Dios de la paz, os santifique plenamente, y que todo vuestro ser, el espíritu, el alma y el cuerpo, se conserve sin mancha hasta la venida de nuestro Señor Jesucristo", dice San Pablo (1 Tes 5,23).

[14] La parte tomada de la oración *Emitte* comienza así: "Tú que has hecho que el leño verde del olivo produzca aceite abundante para vigor de nuestro cuerpo, enriquece con tu bendición este óleo, para que..."; *OUI*, 140. Cf. Ramos, M., "Notas para ...", art. cit., 386-390.

celebra después de la homilía, que deberá aludir al significado de dicho sacramento. Puede iniciarse con la letanía o también con la imposición de manos, dejando la letanía o la oración de los fieles para después de la unción. El rito concluye con la oración que sigue a la unción y que va precedida de la letanía u oración de los fieles, en el caso de que no se haya hecho antes[15].

La celebración de la unción adquiere especiales características cuando se dirige a varios penitentes a la vez, con gran concurrencia de fieles, como puede ocurrir en peregrinaciones, centros sanitarios o parroquias en circunstancias especiales. La celebración puede hacerse dentro o fuera de la misa, en la iglesia o en otro lugar apropiado, pero el OUI exige que se haga conforme a las normas establecidas, después de una adecuada preparación de los enfermos y acompañantes y cuidando debidamente la celebración[16].

La administración de la unción de enfermos ha planteado siempre en la práctica pastoral de la Iglesia una cuestión de orden y prioridad en relación con los sacramentos de la penitencia y de la eucaristía, cuando éstos han de administrarse al enfermo. La confesión, siempre que sea necesaria, precede tanto a la unción como a la comunión o al viático; puede hacerse antes del rito de la unción o al comienzo, omitiéndose en dichos casos el acto penitencial en el rito de la unción. Los "Praenotanda" advierten que, "si urge peligro de muerte" (o no se puede hacer de otro modo, según el *Ritual),* la confesión puede hacerse de forma genérica[17].

La comunión admite en el OUI diversas modalidades, dado que puede administrarse al enfermo fuera o dentro de la misa, independientemente de la unción o después de ella, o siguiendo el rito continuo de Penitencia, Unción y Viático. Según la costumbre más antigua de la Iglesia, la comunión es el auxilio principal y más continuado que la Iglesia puede ofrecer a los enfermos[18]. El sacramento específico para el momento en que el enfermo se enfrenta al trance de la muerte no es la unción, sino el santo Viático. El OUI destaca debidamente la importancia de este acto, que reviste un especial significado: el enfermo es fortalecido con el Cuerpo y la Sangre de Cristo para el tránsito final (puede recibir la eucaristía bajo las dos especies, lo que aconseja que se administre dentro de la misa), se incorpora al misterio de la muerte del Cristo glorioso y encuentra en la eucaristía la mejor garantía para su futura resurrec-

[15] *OUI,* 156.
[16] *OUI,* 157-166.
[17] *OUI,* 30; 61-62; 122; 131; 201; 209.
[18] Cf. "Orientaciones" del Episcopado español; *OUI,* 63-64.

ción. El Viático es un derecho y un deber de todo bautizado en uso de razón y es un momento que la Iglesia considera propicio para que el cristiano renueve la fe bautismal[19].

El rito continuo de la Penitencia, Unción y Viático va destinado a casos de urgencia imprevista, en los que han de administrarse los tres sacramentos e incluso, si el enfermo no lo hubiera recibido, el de la confirmación. Dicho rito se adapta a los criterios generales en cuanto al acto previo de la confesión (el acto penitencial se mantiene, si hay participantes que desean comulgar), y a la administración de la Unción y el Viático, en este mismo orden, si bien las circunstancias pueden exigir la abreviación de todo el rito. El *Ritual* recomienda en este caso que se haga una sola unción. Si se ha de administrar al enfermo la confirmación (el *Ritual* desaconseja que se unan en el mismo rito los sacramentos de la unción y de la confirmación, para evitar la posible confusión que puede darse respecto a las unciones de estos dos sacramentos), ésta se sitúa inmediatamente antes de la bendición del óleo de los enfermos[20].

El campo de la pastoral de enfermos es mucho más amplio que el de la pastoral sacramental y así se reconoce en el OUI, que extiende este "ministerio de caridad mutua" a "todos los bautizados". A la familia de los enfermos corresponde la parte primordial en este ministerio. Pero sobre los presbíteros y en especial los párrocos recae directamente la misión de visitar a los enfermos, de ayudarles "con inagotable caridad" y de atenderles debidamente en la administración de los sacramentos. Las "Orientaciones" del *Ritual* español hacen responsables de la pastoral de los enfermos al obispo y a los presbíteros, a las comunidades religiosas sanitarias y a los laicos en general. Entre las acciones pastorales que se consideran más necesarias, destacan la catequesis acerca del valor de los enfermos en la comunidad cristiana, de los deberes para con ellos y del significado de los sacramentos de los enfermos, y la necesidad de suscitar equipos que "visiten, consuelen y ayuden a los enfermos"[21].

[19] *OUI*, 26-29; 30; 77-81; 167-200; cuando se celebra fuera de la misa, el *Ritual* aconseja hacer una lectura bíblica, después de la cual viene la profesión de fe y una breve letanía.

[20] *OUI*, 30; 31; 81; 86; 201-233. El CIC faculta al párroco e incluso a cualquier presbítero a administrar la confirmación a los que se encuentran en peligro de muerte; c.883, 3.

[21] *OUI*, 33-37, 47-58. A comienzos del siglo II, el obispo Policarpo cita entre los deberes de los presbíteros el de atender a los enfermos ("episkeptómenoi pantas aszenéis"); *Polyc. ep.*., 6,1: FUNK, *Opera Patrum apostolicorum* (Tubingae 1878), 272. Ayán Calvo, J.-J., traduce esta frase de la carta de Policarpo, "atendiendo a

LA UNCION EN EL DIALOGO ECUMENICO

En el diálogo ecuménico no se ha prestado especial atención al tema de la unción de los enfermos. Con las *iglesias ortodoxas*, que admiten y practican, al igual que la católica romana, los siete sacramentos, la unción figura entre aquellos sacramentos respecto a los cuales está permitida la "communicatio in sacris" entre los cristianos católicos y ortodoxos, teniendo en cuenta el principio de la reciprocidad y en los casos en que se considere necesario o provechoso para los fieles de unas y otras iglesias[22].

Las diferencias doctrinales o prácticas entre católicos y ortodoxos, en lo que se refiere a la unción, no afectan a cuestiones esenciales. Para los ortodoxos, la bendición del óleo va ordinariamente unida al rito de la unción que confieren los presbíteros, no se precisa una grave enfermedad y se destaca preferentemente el efecto corporal de la unción, aunque éste se considera ligado al espiritual; la unción puede administrarse también a enfermos leves y en algunos casos a personas sanas, como remedio contra el pecado[23].

La unción de enfermos no se incluye entre los sacramentos propiamente dichos ni figura entre los ritos practicados por los *Anglicanos,* que, sin embargo, disponen de rituales para la visita y comunión de los enfermos. En el *Common Prayer Book* de 1927-1928 se incluye la imposición de manos sobre el enfermo, y en rituales modernos de algunas iglesias de la Comunión anglicana se recoge el rito de unción de enfermos. La Iglesia episcopal americana mantiene un rito de unción de enfermos que puede ser sustituido por la imposición de manos[24].

todos los débiles" *(Fuentes patrísticas* 1 [Madrid 1991], 219), mientras que la traducción de Ruiz Bueno, D , dice "visitando a todos los enfermos" *(Padres Apostolicos* [Madrid 1979], 665) Dentro de la pastoral de enfermos en un sentido amplio, habría que incluir la labor de las instituciones de la Iglesia a lo largo de la historia y en especial de algunas congregaciones religiosas dedicadas expresamente al cuidado de los enfermos

[22] VATICANO II, *OE* 27, *Directorio ecumenico* I, 42-44

[23] Cf DAUVILLIER, J , art cit , 725-789, según este articulo, en las iglesias bizantinas los presbíteros consagran el óleo cada vez que confieren el sacramento, ibíd , 731, entre los griegos y eslavos ortodoxos, la administración de la unción reviste una gran solemnidad, manteniendose la tradicion de contar con siete sacerdotes para su celebracion, ibíd , 743

[24] El *Libro de Oficios* de la 9ª Provincia de la Iglesia Episcopal, de 1974, recoge oraciones para la bendición del oleo y para la unción de enfermos y da normas para su aplicacion en el curso de la visita a los enfermos, cf Nicoláu, M , op cit , 213-217, 219-221 G Wainwright recoge una antigua oracion de uncion de enfermos de la liturgia anglicana que ve la desunion de los cristianos como una enfermedad del

En las *iglesias protestantes* se practica la visita a los enfermos, tanto por los ministros como por los fieles en general[25]. Según el Directorio Ecuménico, la Iglesia católica solamente admite a un protestante a la recepción de los sacramentos, "en peligro de muerte o en caso de necesidad urgente", en el supuesto de que éste lo solicite y no pueda acercarse a un ministro de su Comunión[26].

En conclusión, la práctica sacramental de la unción de enfermos queda situada, según las orientaciones y disposiciones actuales de la Iglesia, en el contexto de una pastoral de enfermos que exige la participación de la entera comunidad: una pastoral organizada y continuada, que responda adecuadamente a las necesidades de los diversos lugares y sectores de enfermos, que intente conectar con la situación humana y espiritual de cada enfermo para poder acercarle el mensaje del Evangelio, que sitúe la acción del sacramento en el misterio de la solidaridad de la Iglesia —tanto espiritual como humana—, a través de la cual se manifiesta la caridad de Cristo.

cuerpo de la Iglesia, cf "La reconciliation des Eglises separées un témoignage a l'Evangile", en *MD* 172 (1987), 82-84

[25] Feiner opina que, en la medida en que estas iglesias participan de la realidad de la unica Iglesia de Cristo, la gracia de este sacramento llega a los enfermos a través de este ministerio que mira a su salud corporal y espiritual (op cit, 519-520) Cf MEYER, S, "Evangelizar mediante la atención a los enfermos", en *Pastoral ecuménica* 26-27 (1992), 201-205

[26] *Directorio ecumenico* I, 55

CAPÍTULO IV

LA EVANGELIZACION DEL ENFERMO EN LA SOCIEDAD DE HOY

BIBLIOGRAFIA

Sobre el contenido de este capítulo, cf. ALSZEGHY, Z., "Antropología de la unción", en *Communio* 5 (1983), 417-423; BÉRAUDY, R., art. cit., 622-627; JACOB, P., "Modèles socioculturels sousjacents au monde de la santé", en *MD* 113 (1973), 7-28; MAIRLOT, E., "Les quatre dimensions de la santé", en *LV* 40/3 (1985), 247-262; TROISFONTAINES, R., "La souffrance: définition, remèdes, éléments d'interprétation", en *LV* 40/3 (1985), 263-274; TURQUET, F., "Pour une pastorale de la santé", en *MD* 113 (1973), 133-140; VV. AA., *Il sacramento dei malati. Aspetti antropologici e teologici della malattia* (Torino-Leumann 1975); ZIGLIOLI, R., "Il malato nella società moderna", en *RiLit* 61/4 (1974), 507-517[1].

El análisis antropológico del sacramento de la unción de enfermos ha de partir de la realidad humana de la enfermedad, que constituye por así decir el reclamo de dicha unción y su primera razón de ser y ha de desembocar en los efectos que pretende alcanzar este sacramento. Este capítulo requiere, por tanto, dos clases de consideraciones, una de tipo cultural (filosófico, sociológico), que se fije en el fenómeno de la enfermedad desde los distintos ángulos de la existencia humana, y otra, de carácter teológico, que estudie el contenido y alcance de los efectos de la unción en la perspectiva de las esperanzas que la propia enfermedad puede provocar en el hombre creyente (cara a la caridad de la Iglesia).

[1] Sobre el mismo tema, cf., CALVE, M., "El enfermo, un ser útil", en *Labor Hospitalaria* 185 (1982), 134-137; FEDRIZZI, P., L'unzione degli infermi e la sofferenza (Padova 1972); FOSSION, A., "L'homme en souffrance. Réflexion anthropologique et théologique", en *LV* 37/3 (1982), 247-269 (número monográfico sobre el dolor, en el que colaboran también D. Vaase, C. Ortemann, A. Knockaert, Ch. Langehegermann, P. Tihon y L. Rouland); HERZLICH, Cl., *Medicine, maladie et société* (París-La Haya 1970); LAMBOURNE, R. A., *Le Christ et la santé. La mission de l'Eglise pour la guérison et la salut des hommes* (París 1972); SPISANTI, S., *L'etica cristiana della malattia* (Roma 1971).

LA ENFERMEDAD, COMO REALIDAD HUMANA

El fenómeno de la enfermedad reviste la misma complejidad que la vida del hombre. Habría que decir que es algo connatural al ser humano, que todo hombre es de algún modo un enfermo, que nadie está libre de la experiencia de la enfermedad. Sin embargo, cuando hablamos de la enfermedad, nos referimos de ordinario a situaciones patológicas especiales y típicas y —hoy habría que añadir— susceptibles de un diagnóstico médico y enmarcables en un cuadro clínico específico. A veces la enfermedad puede escapar a un diagnóstico y se reduce a una situación subjetiva que, sin embargo, es real en cuanto hace sentirse enfermo a un ser humano.

Los adelantos de la ciencia médica, lejos de reducir el campo de las enfermedades, lo han ensanchado y diversificado enormemente, en parte porque las condiciones de vida pueden contribuir a aumentar las enfermedades humanas y en parte porque la ciencia ayuda a descubrir lo desconocido. La terapia moderna y la organización social han acostumbrado al hombre de hoy a asumir muchas formas de patología y de incapacitación física o psíquica como condiciones especiales de vida que permiten, dentro de ciertas limitaciones, un importante grado de desarrollo y de actividad[2].

El concepto de enfermedad es hoy extraordinariamente elástico: desde la alergia que obliga a un individuo a tener especiales precauciones, hasta la infección que le transmite una enfermedad mortal; desde la carencia de un órgano o de un miembro del cuerpo, hasta la situación del hemipléjico o parapléjico incapacitado para valerse por sí solo; desde el enfermo mental hasta el que depende de un tratamiento químico, radiológico o gimnástico; desde el que sufre una tendencia o un hábito nocivo para la salud que no puede evitar, hasta el que convive con una insuficiencia física que no le impide hacer una vida normal.

La enfermedad es un mal que en principio no se atribuye a la libertad o conducta autónoma del individuo, sino a la condición misma del hombre; es un mal que se interpone en la vida del hombre como una fatalidad frente a la cual se siente especialmente indefenso. La más inmediata amenaza que la enfermedad representa para el hombre proviene del hecho de que éste se siente repentinamente frenado en su actividad, en sus proyectos o ilusiones, de que pierde libertad y capacidad para obrar, de que se ve privado de unas energías con las que contaba (acaso sin valorarlas) para realizar su vida.

[2] El impedido físico no queda privado hoy de aspirar incluso a participar en deportes y competiciones olímpicas.

La enfermedad se introduce y sobrepone en la vida del hombre como un hecho que es a la vez natural y forzado, no ajeno a la experiencia humana y a la vez impuesto como una carga indeseada. Es un fenómeno que está por encima de voluntades o decisiones humanas propias o ajenas, y en este sentido suscita un interrogante en el hombre acerca de la influencia de fuerzas o poderes superiores, causas desconocidas que pueden intervenir en su vida. La tendencia a explicar la enfermedad y la desgracia, apelando a una inculpación de orden moral, es constante en la tradición cultural religiosa; Cristo reacciona en contra de esta concepción y quiere hacer descubrir, a través de las dolencias humanas, los signos del Reino[3]. Evidentemente, el hombre moderno aspira siempre a tener un diagnóstico de su enfermedad, a conocer las causas naturales que explican su mal, pero ello no le dispensa de hacerse un planteamiento más profundamente existencial tratando de indagar en el origen, sentido y dependencias de su vida.

La educación pragmática del hombre moderno le predispone a racionalizar la enfermedad, a convivir con ella de una forma humana, a adaptarse a ella sin aspavientos. Ciertamente, la voluntad, el temperamento y la psicología de las personas juegan aquí un papel importante. Más importancia tienen las condiciones reales de la enfermedad, las limitaciones personales y sociales que conlleva, las incomodidades y dolores que acarrea, la situación de soledad y abandono o de asistencia y apoyo que el enfermo puede recibir de los demás. En todo caso, la enfermedad enfrenta siempre al hombre duramente con sus propias limitaciones y le obliga a tomar una postura personal ante ellas, ya sea de entendimiento o de rechazo, de sumisión o de rebeldía o simplemente ambigua[4].

La enfermedad en cuanto tal, es decir, en cuanto estado irregular y atípico en relación a la salud, no se recibe de ordinario como un mal irremediable. Por el contrario, contribuye a hacer más deseable la salud, a apreciarla en su justo valor, y dispone al hombre a la esperanza, es decir, a confiar en el remedio que le ayude a recuperar la salud perdida. En este sentido la enfermedad es ambivalente:

[3] Jn 9,2-3.

[4] Laín Entralgo hace un interesante esbozo antropológico sobre la enfermedad en el hombre: "El animal —dice— se limita a 'estar enfermo' reaccionando en una forma o en otra, pero siempre de un modo puramente instintivo, a la enfermedad que padece. Para el hombre, en cambio, la enfermedad —de manera positiva unas veces y negativa otras; por vía de aceptación o de repulsa— es siempre objeto de apropiación personal"; cf. LAÍN ENTRALGO, P., *El estado de enfermedad* (Madrid 1968), 43; ID., *Mysterium doloris. Hacia una teología cristiana de la enfermedad* (Madrid 1955); ID., *Enfermedad y pecado* (Barcelona 1961).

enfrenta al hombre con sus limitaciones y aviva en él el deseo de una vida sana, suscita en él el aprecio de lo que la vida significa en su realidad primera y desnuda, que es simplemente el vivir.

La enfermedad es una amenaza seria para el hombre en cuanto afecta cualitativamente a su existencia, pero es una amenaza relativa y proporcionada, porque no es en sí misma definitiva, sino realidad de paso y de prueba, que puede inclinarse de un lado o del lado contrario de la vida, presenta descarnadamente la alternativa radical de la que el hombre no puede sentirse dueño, la vida y la muerte. La enfermedad es una experiencia que obliga al ser humano a entrar en la radicalidad de su vivir, a darse cuenta de que no dispone de lo principal y fundamental, de que depende en lo esencial de alguien o de algo que no puede controlar o domesticar. Presenta esa doble cara que alimenta en el hombre la ansiedad y el deseo, la imagen de una salud que puede recuperarse y que puede perderse.

Aunque corrientemente hablamos de enfermedades y de enfermos en un sentido muy amplio y extendido, se hace preciso distinguir entre lo que significa estar enfermo y ser un enfermo, tener una breve dolencia que no requiere especiales atenciones o una enfermedad que exige una difícil operación, estar afectado en una parte superficial del cuerpo o en un órgano vital. Hoy no resulta nada fácil establecer unas líneas divisorias entre lo que podríamos considerar como enfermedad grave o leve, tanto desde un punto de vista subjetivo como objetivo, a no ser que entendamos por grave enfermedad simplemente aquella que implica un riesgo de muerte[5].

SALUD, CURACION Y SALVACION A LA LUZ DE LA FE

El sacramento de la unción de enfermos plantea el problema de la curación como realidad que se sobrepone a las posibilidades de la acción médica y que se sitúa en la esfera de la fe cristiana. En cuanto sacramento, la unción es ante todo una acción eclesial a través de la cual se manifiesta el amor y la fuerza de la gracia de Jesucristo, que viene a salvar al hombre en la totalidad e integridad de su ser. La unción se dirige al hombre enfermo, afectado en su cuerpo por la enfermedad; pero, más allá de un hombre enfermo, ve

[5] Laín Entralgo describe así la enfermedad: "un modo aflictivo y anómalo del vivir personal, reactivo a una alteración del cuerpo, en el cual padecen las acciones y funciones vitales y por el cual el individuo afecto vuelve al estado de salud (enfermedad curable), muere (enfermedad mortal) o queda en deficiencia vital permanente (enfermedad cicatrizal)"; en op. cit., 49.

un hombre revestido de la gracia de Jesucristo, destinado a la salvación.

El sacramento de la unción significa, como ningún otro, que la acción de la gracia llega al hombre entero, se encarna en la materialidad del ser humano, se compadece no solamente de las miserias morales del hombre, sino también de sus flaquezas físicas y corporales. El texto de la carta de Santiago, que sirve de fundamento e inspiración de la práctica cristiana de la unción de enfermos, refleja con claridad la actitud de la Iglesia ante el enfermo creyente, al que ofrece no solamente el alivio en su dolencia, sino también, en la medida en que lo necesite, el perdón de sus faltas. Enfermedad y pecado, mal del cuerpo y mal del espíritu, son objeto al mismo tiempo de la caridad y mediación de la Iglesia, en cuanto afectan a un miembro del Cuerpo de Cristo.

La acción de la Iglesia a través de los sacramentos tiene sus peculiaridades específicas y no puede equipararse con la acción de la medicina o de la farmacología. En una época en que la curación de las enfermedades se confiaba a las artes o a los poderes mágicos de personas especialmente dotadas para ello, la unción de los enfermos indicaba a los cristianos que también la enfermedad estaba bajo el dominio de Cristo y que la Iglesia, que libraba a sus hijos del pecado, podía librarles igualmente de la enfermedad. El poder de la Iglesia se situaba, sin embargo, en el plano de la fe en Jesucristo, el verdadero Salvador de los hombres, a quien están sometidos todos los poderes del mundo. En virtud de esa fe, el cristiano se enfrentaba a los poderes del mal y de las tinieblas, confiando en la mediación de la Iglesia.

En la sociedad moderna, que tiene razones bien fundadas para confiar en la eficacia de la medicina y otras ciencias afines, ya que gracias a ellas el hombre ha conseguido alargar la edad media de su vida, prevenir infecciones y epidemias, vencer el dolor, recuperar mediante trasplantes miembros dañados, alcanzar una mejora cualitativa en lo que se refiere a la salud y a la seguridad de vida, la intervención de la Iglesia en el campo de la salud y de la enfermedad forma parte de su misión evangelizadora, santificadora y asistencial. El sacramento de la unción de enfermos es el signo específico de esa misión que respeta el poder de la ciencia, tanto más cuanto contribuye al bien del hombre y de la sociedad, a la vez que dirige al creyente un mensaje de fe.

Si es deseable que la lucha de la ciencia médica por vencer y alejar la enfermedad de la vida del hombre consiga cada vez mayores éxitos, es justo reconocer los límites de dicha ciencia no sólo en el sentido de que se encuentra con las barreras biológicas del ser

humano, sino también en cuanto es una ciencia falible, susceptible de errores, dependiente de medios humanos y técnicos de variable eficacia, sometida en último término a la respuesta biológica y psicológica del cuerpo enfermo.

Para el creyente, la curación (como bien que restablece las fuerzas de la naturaleza) pasa siempre por el proyecto salvífico de Dios, por la acción de Dios en la Iglesia y en cada uno de sus hijos. Al igual que la enfermedad, la curación adquiere su verdadero sentido en el plano de la fe y de la vida de la comunidad cristiana. Es una gracia que se debe en último término a Dios, que está subordinada a sus supremos y misteriosos designios y que va relacionada con la comunidad dentro de la cual el enfermo tiene un significado, un puesto y una función.

La curación no puede considerarse, por tanto, un efecto seguro e infalible del sacramento, en comparación con las limitaciones y condicionamientos de los medios humanos, sino simplemente una gracia que Dios puede otorgar. El sacramento no queda frustrado por el hecho de que esa gracia no se reciba; más bien, quedaría expuesto a una adulteración si necesariamente tuviera que causar la curación del enfermo. En la unción el enfermo se acoge a la oación de la Iglesia, que es para él la mejor garantía de que la gracia de Dios, su poder y misericordia, su voluntad de salvación se manifestarán sobre su cuerpo y su espíritu[6].

El sentido de la enfermedad y de la gracia que Dios quiere manifestar al creyente y a la comunidad cristiana a través de ella, por medio de la fe y del sacramento, no puede quedar supeditado a unos efectos concebidos de forma precisa y puntual de acuerdo con los deseos o las necesidades inmediatas del enfermo, sino que ha de situarse en el contexto general de la fe y de la gracia divina. En este contexto, la enfermedad y la gracia que Dios quiere comunicar al enfermo han de verse a la luz de la palabra y del ejemplo de Jesús y de los apóstoles, de la experiencia de la Iglesia y de la fe y la caridad que el Espíritu suscita en ella.

A la luz de la fe, la enfermedad, al igual que el dolor y la adversidad, es una prueba a través de la cual Dios conduce al cre-

[6] La eficacia del sacramento, según explica la teología, ha de verse fundamentalmente en relación con la gracia de la salvación y la voluntad de Dios; en el caso de la unción, tanto la "sanatio corporalis" como el perdón de los pecados son efectos condicionados (el primero, a la salud espiritual del enfermo y en último término a la voluntad divina, y el segundo, a las disposiciones del penitente que ha podido obtener el perdón por otros medios), pero el significado y la gracia específica de este sacramento están relacionados fundamentalmente con el momento de la enfermedad y con el mensaje de amor que Dios quiere comunicar al enfermo en ese momento.

yente a un conocimiento más real, vivo y profundo del sentido de la vida, a un acercamiento más completo a la realidad de la existencia. Partiendo únicamente de los deseos del hombre, la experiencia humana se detendría en los horizontes de lo que el hombre entiende como placer, éxito, bienestar y de lo que es condición necesaria para disfrutar dichos valores, la salud. La enfermedad se impone en la experiencia humana como un hecho indeseado, aunque irremediable, en cuanto forma parte de la condición y vida del hombre.

La enfermedad difícilmente se entiende y asume conscientemente si no es desde unos presupuestos que permitan concebir la vida del hombre en su conjunto, en relación al pasado, al presente y al futuro, en relación a uno mismo y a los demás, teniendo en cuenta el sentido global en todas sus dimensiones de la existencia humana. La fe cristiana responde directamente a esta demanda de sentido en cuanto entiende la condición y vida del hombre en relación con Dios, con su acción creadora y su acción redentora, con su intervención en la historia de la humanidad (a través del Verbo) y en la vida de cada hombre (a través del Espíritu) y con su deseo de hacer a los hombres partícipes de la gloria divina.

La enfermedad, al igual que tantas otras miserias y pobrezas de la vida del hombre (castigos, según la versión del Génesis), forma parte de una realidad que Cristo ha venido a destruir —y que destruye en algunos casos, como prueba de que tiene poder para hacerlo y ha llegado el momento de hacerlo—, pero que persiste como una carga en la vida de todos los hombres. Cristo mismo, al hacerse hombre, ha querido asumir esta carga, sufriendo todo tipo de dolores físicos y morales (Siervo de Yahveh) y muriendo en la cruz[7]. El dolor y el sufrimiento son en la vida de Jesucristo una prueba del amor que implica su encarnación y del alcance de su solidaridad con los hombres y adquieren un profundo sentido en cuanto contribuyen a manifestar la generosidad y entrega, la valentía y el desprendimiento con que Cristo pone su vida al servicio de la humanidad[8].

La fe no libera al cristiano de lo que la vida tiene de ingrato, de doloroso y perecedero, sino que le dispone a buscar en el Dios Padre de Jesucristo la fuerza que le ayude a vencer toda clase de mal, incluida la enfermedad, si Dios así lo dispone, y a confiar en que

[7] La figura de Job aparece en la Biblia como ejemplo del creyente que se rinde ante Dios en medio de las adversidades que padece, abrumado por el misterio de su omnipotencia; cf. MAGGIONI, B., art. cit., 476-485, 488-489; CABODEVILLA, J.-M., *La impaciencia de Job* (Madrid 1967).

[8] Heb 2,10; 5,8-9.

Dios se sirve también de la enfermedad y de la prueba para conducir al creyente por los misteriosos caminos de la fidelidad y de la salvación. En la enfermedad Dios manifiesta su poder al creyente doblemente: alimentando su confianza en aquel que es dueño de la vida y de la salud y fortaleciendo su espíritu para asumir la carga de la enfermedad y aun el riesgo de perder la vida; creyendo en aquel que, enfrentándose a la muerte, se ha convertido en principio de resurrección y de vida[9]. Los padecimientos a causa del Reino de Dios, e incluso las enfermedades y debilidades corporales, pueden ser, según confiesan los apóstoles Pedro y Pablo, un medio para descubrir la fuerza de la gracia de Dios y para esperar más vivamente el premio de la gloria[10].

Si la enfermedad acerca al creyente una dimensión real de su existencia, la debilidad y finitud de la condición humana, la fe le ayuda a descubrir en ella la grandeza de Dios que ha querido que el hombre participara de la gracia de Jesucristo. El sacramento de la unción no se limita a certificar la decrepitud de la carne, para dar paso a una nueva existencia espiritual, sino que reconoce la compenetración de lo corporal y de lo espiritual en una existencia que está destinada en su integridad a participar de la gloria de Dios. Todo en el hombre, tanto el pecado como la gracia, el mal como el bien, tiene su asiento en la materialidad de lo corporal: la purificación del pecado en orden a la salvación pasa también por el cuerpo, que comparte juntamente con el ser interior del hombre sus decisiones y acciones[11].

El efecto más inmediato y específico de la unción de enfermos va relacionado con el *status viatoris* del cristiano, con el presente de su vida que pasa por el duro trance de la enfermedad y necesita de manera especial la ayuda de Dios y la asistencia de la Iglesia. El sacramento de la unción, que ofrece al enfermo el alivio y la curación en el orden corporal y en el espiritual, es una llamada a toda la Iglesia para que ore y se preocupe por su situación, para que

[9] En el Evangelio, la vida aparece como un don de Dios que no puede ser destruido aunque se destruya el cuerpo, que puede recuperarse si se entrega al servicio del reino de los cielos, que en definitiva no pertenece solamente al orden temporal, sino que lo trasciende, y encuentra después de la muerte corporal su definitiva realización; Lc 9, 23-24; Jn 12,24-27.

[10] Mc 8,31; Lc 24,26; 2 Pe 4,12-19; Rom 8,17; 2 Cor 1,5-7; 12,7-10; Col 1,24.

[11] La antropología bíblica, que no acepta un dualismo entre lo corporal y lo espiritual, favorece la concepción de que el pecado puede estar relacionado con las propias enfermedades físicas; pero a la vez reconoce la interacción de lo corporal y espiritual en la responsabilidad humana y el destino sobrenatural del hombre en orden a participar en la integridad de su ser de la gloria divina.

manifieste al enfermo su caridad de una forma real y humana, que pueda ser percibida por el enfermo y que sea signo de la solidaridad de la comunidad cristiana.

Los sacramentos van dirigidos al hombre y a situaciones determinadas de su existencia, en cuanto realidad que afecta a la vida de la gracia y a la vida de la Iglesia. Significan la acción de Dios en la comunidad de los bautizados en Cristo, la manifestación de la gracia de Jesucristo, de su amor y de su poder, en la Iglesia y en cada uno de sus miembros, a través de la fe y de la caridad de los hermanos que se sienten en solidaridad con los miembros enfermos, ya se trate de dolencias del cuerpo o del alma.

La enfermedad tiene en el uso tradicional de la Iglesia un significado simbólico, además del natural, de forma que se habla frecuentemente de la enfermedad en el doble sentido de dolencia del cuerpo y del alma. Es una manera de reflejar en profundidad la condición del hombre, que puede verse afectado no sólo por padecimientos que disminuyen sus fuerzas y energías físicas, sino también por dolencias que afectan a los resortes interiores del espíritu, a las disposiciones morales del hombre en relación con Dios y con los demás y a la propia vida de la gracia. Aunque se trata de dos conceptos diferentes de enfermedad, coinciden en referirse a la fragilidad y desvalimiento del hombre en la raíz de su ser, en lo que afecta al fundamento de su vida, vista tanto desde la perspectiva biológica como teológica.

Este paralelismo se mantiene, cuando se hace referencia a las posibilidades del hombre para sobreponerse a las enfermedades, tanto del cuerpo como del alma, para recuperar las fuerzas perdidas, para restablecer su salud y volver a mantener consigo mismo y con los demás las relaciones que corresponden a su lugar y papel en la vida. La riqueza del hombre se manifiesta a veces más ejemplarmente en su capacidad para rehacerse desde la debilidad y pobreza de su condición humana, desde la ruina o miseria en que se ve postrado cuando es víctima de cualquier clase de mal, físico o moral. Desde ambas formas de "enfermedad", el hombre puede descubrir mejor el valor de su vida, la dependencia que ella tiene respecto a los demás y a la gracia de Dios, y el poder que el hombre tiene para vencer en sí mismo y en la sociedad las adversidades y debilidades de su natural condición.

La Iglesia, que ha recibido de Jesús la misión de ayudar al hombre caído, a causa de sus debilidades morales, a recobrar la salud del alma y encontrar el camino de la reconciliación y la paz, tiene también la misión de ayudar al enfermo a descubrir la gracia de Dios en la flaqueza de su cuerpo, a luchar por recuperar la salud

perdida, a asumir las propias limitaciones con sinceridad, sin actitudes deformadas, a no fiarse exclusivamente de sí mismo, a estar siempre abierto al amor generoso de Dios, a vivir con una auténtica esperanza cristiana.

La caridad y solidaridad de la Iglesia en relación con los enfermos constituye el medio pastoral adecuado y necesario en el que el sacramento de la unción encuentra su verdadero sentido. La Iglesia entera, todos sus miembros, pueden manifestar dicha caridad y solidaridad de muchas formas, pero principalmente orando por ellos, como miembros más débiles que se sienten especialmente necesitados de la ayuda de Dios y de los demás. Ellos mismos han de ser considerados como un recurso espiritual para la Iglesia, en cuanto viven su enfermedad como una prueba de fe y ofrecen sus dolencias a Dios aceptando su voluntad, uniéndose a la obra redentora de Cristo y dando ejemplo auténtico de paciencia y de amor a Dios.

Pero, además de la oración, los verdaderos creyentes deben ofrecer al enfermo el "aceite" que le sirva de alivio y ayuda en la enfermedad: la palabra que serene sus preocupaciones y la ayuda que supla sus limitaciones, la atención sanitaria que requiera y pueda proporcionársele a través de los medios disponibles y la compañía que pueda aportarle consuelo y seguridad, el consejo en las dudas y la solución de los problemas que el enfermo necesita resolver y no puede hacerlo por sí mismo. La solidaridad de la comunidad cristiana para con los enfermos afecta directamente a cuantos están a ellos vinculados por lazos naturales de parentesco y amistad, de dependencia y gratitud, o por los lazos de la fe y de la pertenencia a una misma comunidad cristiana. Pero desde una perspectiva cristiana, ha de ser una solidaridad compartida, comunitaria, eclesial, en la que todos se sientan representados y a través de la cual el enfermo pueda percibir la presencia del Cuerpo de Cristo, de la Iglesia.

Si la enfermedad es condición primera del sacramento de la unción, la salud como valor positivo de la existencia humana, que ilumina y enaltece la fe cristiana, ha de inspirar la celebración de este sacramento y la pastoral de acompañamiento. La sociedad moderna proporciona al hombre satisfacciones y comodidades de las que nunca había disfrutado, pero a la vez le ocasiona riesgos y daños nuevos que afectan seriamente a su salud: los derivados de accidentes provocados por la maquinaria o la industria modernas y, sobre todo, los que se derivan de hábitos y formas de vida, de prácticas abusivas que redundan en una degeneración del hombre y en una contaminación de la naturaleza.

Al margen de modas o propagandas circunstanciales, la Iglesia

ha de manifestar su aprecio a la vida, como don de Dios y tesoro fundamental de la humanidad, y ha de trabajar por la defensa de unas condiciones de vida que favorezcan el desarrollo de las energías vitales del ser humano en toda su extensión y que permitan atajar los males que la dinámica de la vida moderna provoca gratuitamente en la evolución del hombre a nivel individual y colectivo. La tarea de la Iglesia en este campo es fundamentalmente evangelizadora, y va dirigida a las conciencias, orientada a descubrir con autenticidad la realidad de la vida, su fuerza y su debilidad, su poder y su flaqueza, los grandes resortes que la convierten en motor de ilusión, de acción y de servicio.

La enfermedad es una ocasión para tomar conciencia de la importancia de la vida, como realidad básica que hace posibles tantas acciones humanas, como don que el hombre recibe para convertirlo en un proyecto personal de afirmación de la propia individualidad y de servicio a la comunidad humana[12]. Es una ocasión singular para ver la vida como un regalo y reconocer en ella lo que tiene de oferta a la generosidad del hombre y de suerte que no debe ser desaprovechada.

El Reino de Cristo no es de este mundo[13]. Su victoria sobre el pecado y los males que afligen a la humanidad no será definitiva hasta el fin de los tiempos. La Iglesia, obra de Cristo y del Espíritu, ha de trabajar y luchar para que el poder de la gracia de Cristo se manifieste en medio de las dificultades y fatigas de los hombres, de sus dolencias físicas y espirituales; pero sólo al final de los tiempos desaparecerán la muerte y el llanto, los gritos y las fatigas[14]. Los sacramentos cumplen una función en la Iglesia temporal, en la comunidad de los vivos; pero apuntan siempre hacia la consumación de los tiempos y la plenitud de la gracia, hacia la realización definitiva de las promesas y la exaltación del amor, hacia el nuevo cielo y la nueva tierra[15], la nueva humanidad que participará de la gloria inextinguible de Dios.

[12] La parábola evangélica que alude a los talentos (Mt 25,14-30) que cada cual recibe de Dios y ha de saber negociar eficazmente, destaca esta riqueza potencial de la vida, que es preciso descubrir y activar.

[13] Jn 18,36.

[14] Ap 21,4.

[15] Ap 21,1.

CONCLUSION

En esta panorámica bíblica, histórica, teológica, litúrgico-pastoral y antropológica sobre el sacramento de la unción de enfermos, hemos podido ver los datos esenciales y los principios que inspiran la doctrina y la práctica de este sacramento en la vida de la Iglesia. Teniendo en cuenta sobre todo la concepción que ha guiado la reforma del vigente *Ritual* de la unción y pastoral de enfermos, nos encontramos con una visión bastante clara acerca del significado y la función de este sacramento: su relación prioritaria con la enfermedad —y no directamente con la muerte—, su mensaje evangélico y antropológico, en orden a infundir en el enfermo una auténtica y profunda esperanza (que nazca de la fe en el fundamento de su existencia, que es Dios mismo, autor de la vida y de la gracia), su llamada a la comunidad de creyentes para que descubra en el mal social de la enfermedad un reto ineludible de fe y de caridad cristiana, de solidaridad auténticamente humana, de compromiso en la lucha frente a todo tipo de abusos como hoy se cometen contra la vida y la salud.

Esta idea del sacramento, que conecta con la voluntad de Cristo y de los apóstoles de llevar a los enfermos la buena nueva de la salvación, de hacerles sentir la fuerza de la fe y de la caridad de la Iglesia, se enfrenta sin embargo a no pequeños problemas que van relacionados con los prejuicios que subsisten respecto a la práctica de este sacramento y con el contexto cultural que condiciona y caracteriza las actitudes del hombre de hoy ante la enfermedad en particular y ante la vida y la muerte, como realidades trascendentales de la existencia humana.

La relación de la unción con la enfermedad, de la que este sacramento no puede en modo alguno prescindir, lleva fácilmente a la conclusión de que se reserva para situaciones de especial gravedad en las que se teme un peligro o los remedios de la medicina se consideran agotados. No es fácil en principio hacer las demarcaciones de una situación que, sin ser propiamente terminal, es muy especial e implica serio peligro para la salud; una situación en la que el creyente pueda sentir la necesidad de acogerse a la ayuda de Dios y de la Iglesia, al tiempo que se pone en manos de los médicos

(ambas ayudas son necesarias e incluso pueden verse concatenadas, ya que Dios se sirve de las mediaciones humanas). Un buen criterio para situar el sacramento de la unción en su momento justo, esto es, que responda tanto a los fines del sacramento como a las expectativas de quien lo recibe, es el de no esperar a hacerlo bajo la presión de la urgencia y saber crear ocasiones propicias, bien preparadas y acompañadas pastoralmente. De esta forma, las celebraciones, sean para uno o para varios enfermos, pueden también contar con una participación más activa de la comunidad.

El hombre de hoy es eminentemente pragmático en su conducta y no poco confuso y contradictorio en sus ideas. Ante cuestiones concretas e ineludibles, como la enfermedad, busca soluciones prácticas y eficaces, que le permitan recuperar lo que es recuperable con el menor riesgo y las menores molestias. Concede en general crédito al diagnóstico médico, especialmente si está avalado por las técnicas más avanzadas, y tiende a asumir con realismo su situación, aun cuando se trate de enfermedades incurables. Pero todo esto no significa que sea indiferente a las consecuencias de la enfermedad, tanto en el orden físico como en el humano, social y espiritual. El lenguaje religioso tiene que saber conectar con el interior del enfermo, con sus sentimientos y preocupaciones más hondas, tanto en lo que se refiere a su presente como a su futuro; tiene que servir para esclarecer y serenar lo que el enfermo siente dentro de sí. Es aquí, en su interior, donde el hombre de hoy puede sentirse más solo y más necesitado de una ayuda tanto humana como espiritual, que pocos están dispuestos y preparados a ofrecerle.

Ante la vida y más en concreto ante el peligro de la muerte, que es el lugar en el que el hombre alcanza a tener una visión más esencial de la vida, el hombre de hoy se muestra respetuoso, pero su actitud reflexiva suele ser pasajera y poco profunda. Los acontecimientos de cierto relieve se suceden hoy con frecuencia y la atención de las gentes se ve continuamente reclamada por nuevos sucesos, que hacen olvidar los anteriores. Los grandes temas en torno al destino último de la vida —la inmortalidad, la salvación— no están vivos, como lo estuvieron en otro tiempo, en la actual cultura. Surgen, bien a nivel de creyentes que los asumen en forma de creencias seguras, bien a nivel de intelectuales que los explican, rechazan o someten a una duda metódica [1].

[1] Cf. Arenal, J. M., "La vida, la salud, la enfermedad y la muerte. Interrogantes para el hombre de hoy", en *Labor Hospitalaria* 185 (1982), 130-133; Aries, F., "La mort inversée. Le changement des actitudes devant la mort dans les sociétés occidentales", en *MD* 101 (1970), 57-89; Id., *El hombre ante la muerte* (Madrid 1983).

La nuestra no es en general una cultura que se detenga ante el hecho de la muerte, sino que prefiere olvidarlo y superarlo pronto, si se trata de un acontecimiento que afecta de cerca a la propia existencia. El diagnóstico no es el mismo si se refiere a generaciones jóvenes o adultas, y actualmente muchas personas y familias pueden estar marcadas por la muerte violenta o trágica de un ser querido. Pero la sensibilidad del hombre de hoy, y en especial del cristiano, tiende a destacar en la muerte el lado positivo, festivo de la nueva vida que asoma más allá de la muerte, de la vida que es una afirmación y una prueba de la dignidad de cada ser humano, de la originalidad de toda vida humana.

El servicio que la Iglesia ofrece hoy al cristiano, en la perspectiva general de la pastoral de enfermos, ha de mostrarse muy respetuoso con las ideas y actitudes del enfermo ante los grandes misterios de la vida y de la muerte. Ha de esforzarse en conocer el misterio interior de cada hombre, la trama espiritual que se ha ido desarrollando a lo largo de su experiencia humana, para poder ayudarle a captar el mensaje de Jesús como una gracia que está destinada a cada uno en particular, que responde al drama interior de cada ser humano, que ha venido a salvar y no a condenar[2].

Todo sacramento es signo del amor de Dios, encarnado en Jesucristo y en el Espíritu que actúa a través de la Iglesia. Si el primero de los sacramentos, el bautismo, siembra en el individuo humano la semilla de ese amor para que inspire y acompañe el desarrollo integral de la persona humana y la haga digna de participar de la gloria divina, el último de los sacramentos, la unción de enfermos, viene a proteger el fruto de esa semilla convertida en árbol maduro, destinado a ser trasplantado en la gloria.

La unción, en cuanto sacramento, mira sobre todo a la salvación en su concreto sentido bíblico y cristiano; pero, al igual que los demás sacramentos, entiende la salvación como un proceso que pasa por la experiencia de la vida humana y no como un final inmediato. En este caso, dicho proceso tiene un momento justo, que es la enfermedad. En ella la gracia de Cristo quiere hacerse presente, para comunicar un doble mensaje: que Dios domina todas las fuerzas de la naturaleza y que la vida del hombre trasciende en el proyecto divino la realidad terrena.

[2] Jn 3,17; 12,47.

INDICE ONOMASTICO